العدد السادس
السنة الخامسة – 2023م

المجلة العربية للدراسات التاريخية

علمية محكمة تصدر عن مركز التاريخ العربي

عدد مجاني
غير مخصص للبيع

تجد في هذا العدد





www.arabhistorypublishing.com

تكريم شخصيتان من شباب مؤرخي الجزائر الكرام نظراً لعطائهم الغير محدود في إثراء المعرفة التاريخية للوطن العربي.



الدكتورة حورية ومان



الدكتور خير الدين سعيدي



المجلة العربية للدراسات التاريخية
علمية محكمة تصدر عن مركز التاريخ العربي

العدد السادس
السنة الخامسة – 2023

شروط وأحكام النشر

1. تنشر المجلة العربية للدراسات التاريخية الأبحاث الأصيلة ذات المنهجيّة العلميّة الرصينة والتي تلتزم بالموضوعية، وتتوافر فيها الدقة والجدية. في التاريخ، وكافة العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ذات الصلة بالتاريخ.
2. كل بحث لا يحترم شروط النشر لا يؤخذ بعين الاعتبار.
3. تخضع كل الأبحاث إلى التحكيم من قبل هيئة مختصة ويلقى البحث القبول النهائي بعد أن يقوم الباحث بالتعديلات المقترحة.
4. للمجلة كل الحق في أن تطلب من الباحث أن يحذف أو يعيد صياغة بحثه، أو أي جزء منه بما يتناسب مع طبيعة المجلة.
5. لا يجب أن يكون البحث قد سبق نشره أو كان جزءا من كتاب منشور.
6. يتعهد الباحث بعدم تقديم البحث للنشر في جهة أخرى، بعد إقرار نشره في المجلّة العربية للدراسات التاريخية، إلا بعد الحصول على إذن كتابي بذلك من مدير المجلة.
7. لا تتجاوز صفحات البحث المقدم ٢٥ صفحة.
8. على الباحث احترام شروط الكتابة التالية:

- تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان البحث الاسم الكامل للباحث ودرجته العلمية والجامعة التي ينتمي اليها باللغة العربية واللغة الانجليزية، البريد الالكتروني للباحث. ملخص للدراسة في حدود ١٥٠ كلمة حجم ١٢ بلغة المقال وبلغة أجنبية (لإنجليزية)، الكلمات المفتاحية بعد الملخص.
- تقدم الأبحاث مكتوبة ببرنامج Word بخط Traditionnel Arabic حجم 14، تكتب العناوين الرئيسية والفرعيّة للفقرات بحجم ١٤ مثلها مثل النص الرئيسي لكن مع تضخيم الخط. أما الأبحاث المكتوبة باللغة اللاتينية فتكتب بخط Time new Roman بحجم ١٢ وتكون الحواشي ٤ سم على جوانب الصفحة الأربعة، كما تدرج الرسوم البيانية والأشكال التوضيحية في المقال، وتكتب عناوينها والملاحظات التوضيحية أسفلها، أما الجداول ترقم ترقيما متسلسلاً وتكتب عناوينها أعلاها والملاحظات التوضيحية أسفلها.
- يلتزم الباحث بتهميش المعلومات على طريقة APA American Psychological Association بالنسبة لعلامات الترقيم، توضع النقطة (.) بعد الكلمة مباشرة دون وجود فراغ بينهما، ويوضع فراغ واحد بين النقطة وبداية الجملة التالية. كما لا توضع النقطة (.) أبدا في العناوين، أما إذا كان العنوان يضمّ عنوانين أحدهما فرعي والآخر رئيسي فيفصل بينهما بنقطتين.
- يجب إدراك الفرق بين الفاصلة بالعربية (،) والفاصلة بالأجنبية (,) واستغلالهما في الكتابة المناسبة كما تكتب الفاصلة بعد الكلمة مباشرة ولا يوجد فراغ بينهما.
- تكتب واو العطف ملتصقة بالكلمة التي تليها ولا يترك فراغ بينهما.
- عدم تزيين النصّ بالألوان والخطوط العريضة وتكبير الحجم، يجب احترام الشروط المعروضة سابقا.
- ضبط اتجاه النصّ بالعربية من اليمين الى اليسار والنص بالأجنبية من اليسار الى اليمين، وضبط اتجاه الجمل في النصوص إذا كانت باللغة العربية او بالأجنبية.
- عدم الإكثار من الفقرات وجمعها في نض سياقي واحد، واللجوء الى الفقرات عند الضرورة النصية.

9. الأفكار والآراء التي يتضمنها البحث لا تعبر عن رأي المجلة وإنما هي وجهة نظر أصحابها. كما أن هيئة تحرير المجلة غير مسؤولة عن أي سرقة علمية تتم في البحوث المقدمة لها.
10. يرفق صاحب البحث تعريفا مختصرا بنفسه ونشاطه العلمي والثقافي.
11. ترسل الأبحاث الى إيميل المجلة

c.a.h.p.e.j@gmail.com

المحتويات

جوانب من مظاهر الفقر بتطوان القرن التاسع عشر
Aspects of poverty in Tetuan in the nineteenth century

د. أكدي حسن

أستاذ باحث في قضايا التاريخ الاجتماعي،

تطوان– المملكة المغربية

كلية الأداب والعلوم الإنسانية سايس– فاس

الملخص

تكمن أهمية المقال في كونه يحاول إزالة العتمة عن ظروف صعبة عاشتها بعض عناصر عوام مجتمع المجال التطواني إبان تعرضها لمختلف التحولات والاضطرابات الحاسمة في مرحلة القرن التاسع عشر، تداخلت فيها العناصر الهيكلية بالعوامل الظرفية أنتجت كمًا من الفئات المهمشة على رأسها الفقراء الذين تأتي دراستهم إسهاما أكاديميا أولي لبناء تاريخ حضري ذي صبغة أكثر شمولية بناءا على ذاك الرصيد الوثائقي الذي يسلط– ولو بإيجاز– الضوء عليهم.

وعليه سنحاول إبراز واقع هؤلاء الفقراء من خلال مؤشرات اجتماعية (الطعام، الأشربة، اللباس)، كمنطلق للتأريخ للمستضعفين الذين غيبوا قسرا من الكتابات التقليدية المحلية لأنهم– في نظر القوى المسيطرة– همج وحثالة لا يستحقون ذلك.

كلمات مفتاحية: الفقراء، تطوان، الأطعمة والأشربة، التهميش، أزمة عميقة.

Abstract

The importance of the article lies in the fact that it tries to shed light on the difficult conditions experienced by some members of the common people of the community of Tetuan during its exposure to the various transformations and decisive disorders in the nineteenth century, in which the structural elements interfered with circumstantial factors that produced a number of marginalized groups, namely the poor, whose study comes as a primary academic contribution to build a civilized history of a more comprehensive nature based on the available documentaries that shed-albeit briefly- light on them.

Accordingly, we will try to highlight the reality of these poor people through social indicators (food, drinks, clothing), as a starting point for the history of the oppressed who were forcibly absent from the local traditional writings because they were-according to the dominant powers- savages and scums who did not deserve it.

Keywords: poor, Tetuan, food and drinks, marginalization, deep crisis.

مقدمة

كتب ليفي ستراوس في أصل أدآب المائدة أن مطبخ مجتمع ما لغة تترجم بنيته بطريقة لاواعية، وتكشف عن تناقضاته[1]. بمعنى آخر أن الربط بين النظام الغذائي والتراتب الاجتماعي، هو حقيقة نوع من الدراسة للبنية الاجتماعية في ضوء موقع الفئات ضمن هرمية المجتمع، دون التقيد بالتصنيفات الأيديولوجية الهادفة إلى تثبيت القوى السائدة.

إن مفهوم التراتب الاجتماعي لا يمكن تضييقه آليا في التصنيف الاقتصادي، بل لابد من تداخل العوامل، ومنها العوامل الثقافية، في النظر إلى الهندسة العمودية والأفقية للمجتمع وشبكة علاقاته الداخلية[2]. فالتراتب حاضر في جميع الأنساق، باعتباره نتاجا موضوعيا لتاريخ من العلاقات والممارسات التي تنكتب في المجال. ففي كل حين، وفي كل سجل، نلاحظ تراتبا مؤسسا، تنبني على إثره التفاعلات والعلاقات والانتماءات الاجتماعية3. وهو ما ينكشف في المائدة المغربية وتحولاتها وتناصاتها، فهي تراتبية من صميم مجتمع تراتبي[4].

بتركيز شديد، فمن خلال الأطعمة والأشربة الأصيلة منها والذخيلة، يمكن فهم بنية المجتمع، ونمط الاقتصاد، ومجموع القيم. هذا ما تختزله المقولة الألمانية الشهيرة، ' قل لي ماذا تأكل، أقول لك من أنت' Dis-moi ce que tu manges, je te dis ce que tu es[5] ففي العادة أن صنف الغذاء يحيل مباشرة إلى الفئة الاجتماعية لمستهلكيها.

ولعل طرق عنصر كهذا ليست مادته جاهزة أو متيسرة، مما يجعلنا نصطدم بصعوبات جمة من جهة وفور مادته المصدرية في مختلف أنواع المادة التاريخية، إذ تكاد تقتصر المعلومات المتاحة حول الموضوع على تلك التي توردها المونوغرافيات والآداب الخاصة بسيرة الأولياء والصالحين، أو بعض الوثائق المتعلقة بنظام الحسبة مثلا، بالإضافة إلى بعض كتب الأغذية والأدوية، والنبات، والطب، والفلاحة التي من شأنها تزويد الباحث ببعض المعلومات عن الغذاء[6]، في حالة التمكن من الحصول عليها. بل حتى المراجع القليلة المتناولة لتاريخ الغذاء بالمغرب تعاني أيضا من البياضات التي تتخلل بعض الفترات التاريخية، كما أنها لا تمت إلى اليومي بصلة بقدر ما تنم عن تغذية القياد والقصور من خلال بعض الكنانيش المتوفرة[7]. بخلاف العوام الذين يعسر علينا إيجاد متون تاريخية قد تكشف لنا عن غذائهم الذي يعبر دونما شك عن واقعهم المعيشي البئيس في ظل اختيارنا لتراتبية مخزنية أسسنا عليها بناء موضوعنا بخصوص تراتب

1- مُحَمَّد حبيدة، «الخبزيون في المغرب» ، مجلة زمان، ع 5- 15 فبراير- 15 مارس 2014، م س، ص. 46.

2- سعيد بنحمادة، « الأغذية والمجتمع بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، مدخل لدراسة العوائد والقيم» ضمن، النظام الغذائي بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط دراسات في سوسيولوجيا الأحكام والقيم والعوائد. سلسلة شرفات رقم، 77، أكتوبر 2016، منشورات الزمن، مطبعة بني إزناسن سلا، ص. 55.

3- عبد الرحيم العطري، قرابة الملح، الهندسة الاجتماعية للطعام. المكتبة الاجتماعية، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، طبعة 2016، ص. 296.

4- المرجع نفسه، ص. 299.

5- مُحَمَّد حبيدة، «الخبزيون في المغرب». م. س، ص. 44.

6- نعيمة المدني، المحددات الاجتماعية والثقافية لتحولات العادات الغذائية بالعالم القروي، دراسة ميدانية بالعالم القروي بالعرائش. دكتوراة في السوسيولوجيا، نوقشت ، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. السنة الجامعية 2009-2010، ص. 92

7- **Mohammed, Monkachi, «***L'alimentation traditionnelle dans les campagnes du nord du Maroc***». Revue médiévale, automne 1997,N° 33, p,99.**

مجتمع المجال المذكور.

ونتيجة لهذا، اتخذنا نهجا في إبراز هذا الجانب- وإن كان مقدوحا فيه- والمتمثل في تطبيق نتائج بعض الملاحظات الأقرب عهدا وفرتها بعض المصادر والدراسات، على الماضي، من باب تقريب الصورة، مستندين في التحليل على أن صيرورة التحول التاريخي للمجتمع المدروس كان بطيئا، فلا اختلاف جذري بين فترات حديثة وأخرى معاصرة إلا في تفاصيل جزئية.

لذلك ننطلق في التحليل بطرح التساؤل الآتي: ماهي الأطعمة والأشربة والألبسة التي شكلت أساس شظف عيش فقراء عامة المجتمع التطواني، والتي كانت تعبيرا عن فقرهم وتدني أحوالهم المادية ضمن التراتبية الاجتماعية آنداك؟

1- نماذج من الأطعمة *

المتصفح لكثير من وصايا التحبيس التي دأب عليها أهل الإحسان من فئات الأعيان بالمجال التطواني يتضح مدى حرصهم على تخصيص جزء من ثلث وصاياهم لتوفير الخبز لصالح الفقراء والمستضعفين، بما يعنى أنها شكلت أساس تغذية هذه الشريحة العريضة من قاع المجتمع، ومن الأمثلة في هذا الصدد نذكر:

- «وما فضل من المائة مثقال الثانية المذكورة يشترى به زرع ويفرق على الفقراء والمساكين...والنصف الآخر يوقف...لخبز الخميس يفرق على الفقراء والمساكين على عادة البلد»[1].

- «فإن مات الولي المذكور رجع الفدان المذكور حبسا مؤبدا ووقفا مخلدا على خبز المساكين تباع غلته ويشترى بها الخبز وتفرق يوم الخميس على الفقراء والمساكين على عادة البلد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»[2].

- «ينتفع بخراجهما المحتاج من أقاربه من جهة أبيه فإن لم يكن أجد منهم محتاجا لذلك فيصرف خراجهما في شراء الخبز وتفرق على المساكين كل يوم خميس»[3].

فلاشك أن الخبز هنا، أتى في مقدمة الأطعمة التي شكلت غذاءا يوميا ذا أهمية في حياة البسطاء والأغنياء على حد سواء، بل يحضر كوجبة أساسية ضمن مؤن مخصصة للسجناء على اختلاف

* تعد دراسات الباحثين الغربيين رائدة في تناول موضوع الغذاء والطبخ والمائدة في الكشف عن عدة تحولات و تفاعلات ميزت المجتمع الإنساني في قضايا مختلفة كل من زاوية تخصصه، ومن النماذج التي نذكرها في هذا الإطار:

~**F,Baudel,** *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, 15e-18e siècles. t. 1,* ***Les structures du quotidien*****, Paris, 1988.**

~**J.L. Flandrin et A. Maurice et al (dir),** *Le temps de manger*, **Paris, 1993**.

~ **M, Montanari,** *La fain et l'abondance*, **Paris, 1995.**

~ **L, Bourdeau**, *Histoire de l'alimentation*, **Paris, 1894**.

~**W, J, Ashley,** *The bread of forefathers, an inquiry in economic history*, **Oxford, 1928**.

~ **Levi Strauss, Claude,** *Le cru et le cuit*. **Ed. Plon, 1964**.

~ **Menell Stephan et al**, *The sociology of food, eating, diet and culture*. **The Journal of The International Sociological Association. Vol. 40. N° 2. Sage publictions, 1992.**

~ **A,Moroizio,** *Histoire de l'alimentation et de la gastronomie, depuis la préhistoire jusqu' à nos jours*, **Paris. 1948**.

1- وصية الحاج مُحَمَّد بن المرحوم السيد علي الشرتي التطاوني، بتاريخ 6 رجب 1293هـ/ 20 يونيو 1876م، **حوالة المنقطعين**، بنظارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بتطوان، ص. 35.

2- وصية إمرأة لغلة فدان، بتاريخ 1312هـ/ 1895م، الحوالة نفسها، ص. 112.

3- وصية التاجر عبد المالك بن الحاج أبي جيدة آمحلي الفاسي، بتاريخ 25 ذي القعدة 1220هـ/ 8 فبراير 1806م، **حوالة أحباس زاوية أبي جيدة**، ص. 3.

أصـنافهم[1]، أضـف أنـه كـان يتخـذ زادا للمسـافر وللرجـال خـلال التعزيـب للرعـي والحـرث[2]. وتؤكـد الثقافـة الشـعبية مـن خـلال عـدة أمثـال عاميـة هـذه المركزيـة التـي كـان الخبـز يشكلها فـي حيـاة هـؤلاء البؤسـاء، « خبزتـي تحـت يبـاطي، مـا يسـمع حـد عيـاطي»[3]، أي أن غالبيـة الفقراء كـانوا يـرون فـي الخبز رمزا للقناعة بالقليل وقيمة مثلى للستر، مقابل تجنب مذلـة الشكوى وإهراق مـاء الوجـه فـي الوسط المجتمعـي أمـام أي كـان، «الخبـز والمـا، ولا جميـل مول النعما»[4]. مع الحرص في السعي إلى تحصيلها وفق قيم الحلال، «الخبز والما ف رضا الله، أحسن من الثريد ف غضب الله»[5]. لذلك يعد الخبز بهذا المنطق مصدر الأمان الذي متى توفر حقق لصاحبه الاستغناء عن الآخرين[6].

مـن جهـة أخـرى، فالمكانـة التـي كـان يشـغلها الخبز في حياة غالبية ضعفاء المجال، جعلتهم وأمام قسوة الملمات بفترات القرن التاسع عشر، يسعون في النجـاة مـن آثارهـا القيـام بتجـاوزات أخلاقيـة وأمنيـة تمظهرت فـي تمردات وإغارات مارستها شرائح قبلية مسحوقة ضد أمـلاك الأعيان بالمدينـة في مناسبات كثيـرة. بـل معلـوم أن الجفـاف الـذي تـواترت مواسمه بشـكل كـارثي بالمجـال، أسـهم فـي نقـص حـاد فـي الغذاء دفـع بغالبيـة فقـراء القبائـل إلـى التطـاحن مـن أجل الأرض والماء، أساسيات وجود هذا الخبز. كما أن انعكاسـات الأزمـة الغذائيـة التـي اجتاحـت الـبلاد منتصـف القـرن التاسـع عشـر، دفعـت بالنـاس علـى اختـلاف مقاماتهم- وفـي ظـل موجـة الأسـعار التـي عصـفت بـالمواد الضـرورية- إلـى البحـث عـن خبـز السـوق الـذي كانـت العوائـل الميسـورة تسـتهجن استهلاكه غالبا أيام الرخـاء، «ولا يخفـى ...أن اليوم بتطـوان نحـو تسـعة أقسـام كلهـا تشـتري الخبـز مـن السوق فلم تدرك ثمن مد من القمح، والله إلا (والله) كنعـرف أنـاس (كـذا) كنـا نظـن فيهـم أنهـم مـن ذوي الأموال هم اليوم يشترون الخبز من السوق»[7].

فـالمعلوم أن بيـوت الفقـراء بالمجـال سـواء فـي زمن الفترة أو الرخاء لم تخل من صنع مادة الخبز «الخبـز والزيـت ف كـل بيـت»[8] وهـو مـا كـان يشـكل إلـى جانـب المـاء بالـذات، عنـوان الأمـان والاسـتمرار فـي الحيـاة بـدون كـدر أو غـم «الخبـز والمـا، مـا تبقـى معـاهم غمـا»[9]. بـل هيمنتـه فـي موائـد هـؤلاء الضـعفاء جعلت الكثير منهم يتخذه وسيلة للكسب «وهـي حرفـة قائمـة قاعـدة، لكثـرة الآفـاقيين»[10]، فكـان حضـوره مشاعا في أسواق المدينة حيث كان الباعة يعرضون

1- راجع **كناش أحباس الفقراء والمساكين بثغر تطوان ومدخول أوقافها،** تحت رقم :595، إذ يشار فيه و في مرات عدة أنه تم شراء الخبز لصالحهم.

2- نزهة نجاح، **العادات الغذائية في المغرب زمن الحماية الفرنسية، الثابت والمتحول**، أطروحة في التاريخ، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، السنة الجامعية 2015/2014، ص. 118.

3- **الأمثال العامية في تطوان والبلاد العربية**. مراجعة و تنسيق وإضافات، حسناء محمد داود، إصدارات المجموعة الحضرية لتطوان، مطبعة الهداية، بتطوان، 1999 ج1، مثل رقم: 20، ص. 86.

4- نفسه، مثل رقم، 18، الصفحة نفسها.

5- **الأمثال العامية في** ...، **م س،** مثل رقم 17، ص.86.

6- نزهة نجاح، **العادات**...، م. س، ص. 119.

7- رسالة من محمد بن محمد بريشة إلى الحاج محمد المدني بنيس، بتاريخ 30 رجب 1284هـ/ 27 نوفمبر 1867م. أوردها محمد الامين البزاز، **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين 18 و 19**. منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: رسائل وأطروحات رقم: 18، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء. طبعة 1992، ص. 202.

8- **الأمثال العامية**...، م. س، مثل رقم 14، ص. 86.

9- م. ن، مثل رقم 16، والصفحة نفسها .

10- أحمد الرهوني، **عمدة الراوين في تاريخ تطاوين**. تحقيق جعفر بن الحاج السلمي، منشورات جمعية تطاون أسمير، مطبعة الخليج العربي تطوان ، ج 1، ص. 227.

بضاعتهم على قارعة الطريق أو في حوانيت صغيرة داخل الأسواق « ثم ترك الخدمة المخزنية، واحترف بيع الخبز في حانوت بالسوق الفوقي، قانعا بالضعف والفقر، غير متشوف لأكثر من طعام أهله وعياله»[1]، رغم أن القناعة التي كانت سائدة بالمغرب ليس من المشرف أن يطعم المرء أهله خبزا صنعته أياد أجنبية*، وذلك لما ارتبط بشراء الخبز من السوق من دلالات سلبية على رأسها الفقر. ويظهر ذلك من خلال زبناء باعة خبز السوق الذين ينضوي في إطارهم البؤساء، والوافدون على المدينة أو سكان الفنادق والعزاب[2]. وأحيانا يلجأ إليه في بعض المناسبات كما هو الحال في الجنائز حيث يتم شراء كمية منه من السوق أو الاستعانة بالفران لتحضيره بقصد تفريقه على الفقراء، «فإذا كان اليوم الثالث بعد يوم الدفن، ...يفرقون الخبز على الطلبة والفقراء، ويقرأون الفاتحة »[3]، ودونما شك فجودته كانت رديئة، وهو ما سجله الأجانب ك (*John Windos*) عندما ميز بين خبز الفقراء، وخبز الأغنياء، فوصف الأول من قمح ردئ، « أقل جودة، وهو الذي يكون قمحه مخلوطا بحبوب سوداء، وهذا الخبز يكون أسود وقبيحا، ولكنه رخيص، وبهذا الخبز أيضا يغدون الطيور»[4]. كما عرف عن فلاحي المنطقة بتحضير نوعين من الخبز، الأول يسمى مركس ويتم تحضيره بواسطة مزيج من أنواع عدة من الدقيق المكون من الشعير، والفول، والحمص، والشنتيل(نوع من القمح ذو سنابل قصيرة وحبات صغيرة)، أما النوع الثاني من الخبز فسمي بالخليط ويعد بواسطة دقيق الشنتيل والذرة[5].

وإلى جانب الخبز الذي كان الطعام الأكثر استهلاكا وشيوعا في أوساط الفقراء الذين كانوا الشريحة الأكبر في المجتمع، وهذا ما يشير له أحد العلماء بشكل صريح أثناء وجوده في أحد مساجد حومة البلد أثناء مطالبته بإلقاء درس ديني، « وكلكم مزاليط، جمع مزلوط، أي فقير، فلا تحتاجون لقراءة باب الزكاة »[6]. بل كثرتهم بالمجال دفعت بعض الأغنياء إلى انفاق جل أموالهم عليهم، وهو ما فعله أحد أفراد آل العطار كنموذج « ورجع منها بأموال طائلة، وأنفق جلها في إطعام الضعفاء والمساكين»[7]. وتبرز ضمن مجموعة من المعطيات الخاصة بماضي العادات الغذائية بالمجال مكونات أخرى، في غالبها تتميز بالبساطة وذات قاعدة حبوبية في كثير من عناصرها نبينها كالتالي[8]:

1- نفسه، ج 2، ص. 88.

* تؤكد حسناء داود أن نساء المدينة كن غالبيتهن حريصات على طهي الخبز في المنزل لجودته، راجع، **تطوان، سمات وملامح من الحياة الاجتماعية**. منشورات مؤسسة محمد داود للتاريخ والثقافة، مطبعة الخليج العربي، تطوان، الطبعة الأولى 2019 ، صص. 294-296.

2- نزهة نجاح، **العادات**...، م. س، صص. 121-122.

3- **عمدة الراوين**، م. س، ج2، ص. 223.

4- محمد داود، **تاريخ تطوان**، مراجعة وتصحيح حسناء داود، منشورات مؤسسة محمد داود للتاريخ والثقافة، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، طبعة 2013، مج 2، ص. 62.

5- نعيمة المدني، **المحددات الاجتماعية والثقافية**...، م. س، ص. 223.

6- **عمدة الراوين**، م. س، ج 6، ص. 58.

7- المرجع نفسه، ج 3، ص. 255.

8- سيتم ملء الجدول من خلال **عمدة الراوين**، ج2، صص. 179-181. كما يرجع كذلك للتعرف على بعض مكونات الغذاء اليومي للتطوانيين لمحمد داود في، **التكملة ذيل لكتاب تاريخ تطوان في خطط المدينة وسكانها وحياتها الاجتماعية**. مراجعة وتحقيق وإضافات، حسناء داود، منشورات جمعية تطاون أسمير، مطبعة الخليج العربي، تطوان الطبعة الأولى 2016، م. س، ص. 506.

جدول(1): مكونات مائدة فقراء المدينة وفق

الوجبة	مكوناتها ضمن مائدة فقراء المدينة
الفطور	«تصنع الحريرة، وهي دقيق مطبوخ في ماء وملح، تارة من دقيق رطب، وتسمى بهاذا الإسم. وتارة من دقيق أحرش مجروش، مصنوع من القمح أو الذرة، وتسمى الدشيش. ثم يفرغ لكل واحد في ءانية تسمى الزلافة أو الطاسة، مقدار ما يكفيه، من نصف لطر إلى لطر، فيشربه تارة صرفا، وتارة مصحوبا بشئ من التين الأخضر أو اليابس، أو الزبيب أو الخروب...وربما آخروا شرب الحريرة إلى رجوع الرجال أو الصبيان من مهنهم ومواضع أشغالهم في الضحى الأعلى».
الغداء	« وفي الزوال، يجتمع شمل العائلة على ما هيئ لهم من الغذاء، من لحم أو حوت أو أمراق على إختلاف أنواعها، بواسطة إناث الدار. فيملأون بطونهم بما تيسر من ذالك. ثم ينتشر الرجال لمهماتهم، ويقعد الإناث في بيوتهن لمزوالة حرفتهن.».
العشاء	« ثم في العشاء يجتمع الشمل أيضا على ما يهيأ من طعام الكسكوس، تارة بلحم، وتارة مدهونا بدهن، مع شئ من حليب أو لبن مضروب، أو من غير ذالك. ثم يقع النوم إلى الغد...هاكذا كان الحال إلى أوائل هاذا القرن ».

هنا على ما يبدو- حسب الرهوني- توالي عادات غدائية ذات حضور يومي في موائد الفقراء، يعتقد أنها ترسخت بقوة في السلوك الغذائي اليومي للعوائل البسيطة بالمدينة إلى حدود مطلع القرن العشرين، قد لا تختلف أو لا تتغير إلا في مناسبات دينية أو عائلية أو احتفالية، أو حسب خصوصيات فصول السنة. ولربما ترتبط في تنوعها في الغالب بطبيعة المداخيل المالية للأسرة الفقيرة التي عموما تظل جد متدنية إذا ما اعتبرنا نوعية الحرف والممارسات المهنية التي تعاطاها أولياء العوائل الفقيرة، دون نسيان الطوارئ التي قد تأتي بالأسوأ على المستوى المعيشي لهذه الفئات، كوضع البطالة التي قد يجد المعيل نفسه ضحية لها لسبب من الأسباب.

و إننا هنا وإن كنا نحاول التقاط طبيعة الأطعمة التي شكلت مظهرا من فقر فئات عريضة من مجتمع المجال التطواني، فالأكيد أن مائدة الفقراء استحضرت أطعمة أخرى، تفاوتت قيمتها الغذائية ومكوناتها التي تميزت بالبساطة وسهولة طبخها مادامت موادها زهيدة السعر ومنها ما يكون إنتاجا محليا يسهل الحصول عليه، كالبقوليات التي كانت البيئة مساعدة في نموها بكثرة في الغراسي والجنان التي كانت تحيط بالمدينة، « وذالك أنهم يقصون البقول ويبخرونها في كسكاس، ثم يطبخونها في زيت وفلفل، وليمون مصير، وزيتون وثوم ثم يعصرون عليه ماء الليمون بعد الطبخ »[1]. كذلك الزعلوك ك « طعام يتخذ من الباذنجان مع الخل والزيت، والثوم والفلفل. وسمي بذلك لأنه طعام الفقير »[2]، ثم البيصار الذي عد طبقا شهيرا بالمنطقة الجبلية لم تخل موائد الفقراء منه، خاصة وأن الفول كمادة أساسية تحضر منه انتشرت زراعته بشكل واسع بالفضاء الفلاحي لأحواز المدينة « وهو كثير وغالبه يؤكل أخضر. والميبس منه تصنع منه البيصار المعروف عند البربر. وربما نقب رأسه، وطبخ مع الخليع والكرنب. ويسمى المجموع مرق المنكوب »[3]،

1- **عمدة الراوين**، م. س، ج3، ص. 85.

2- المرجع، نفسه، ج 3، ص. 193.

3- **نفسه** ، ج 1، ص. 218.

وللشعبية التي ارتبطت بهذا الطعام البسيط، نجد له صدى في الثقافة العامية، إذ اتخذ مضربا للأمثال في الوسط المجتمعي العامي، فقد نظر الكثير إليه كما يفهم تفضيل العيش به عن رزق قد يكون تحصيله كله شقاء وهم، « البيصار والما، ولا الجداد بالدباز »[1] أو إهانة وذل لزوجة تمتلك المتاع توفر للرجل رغد العيش، ويصبح هو مجرد رهينة لأوامرها وصورة ممقوتة تتعرض للاحتقار والتنكيت القاسي من طرف الآخرين، «البيصار والما، ولانطمع ف متاع المرا »[2]، وهذا لربما ما يفسر ذكرها وتناولها كأكلة متجذرة في تاريخ منطقة جبالة بشكل كبير ضمن الكتابات الأجنبية خاصة عند *E. Michaux Bernard). Rosenberger (Bellaire),* و*(A. Moulieras*.

أما بخصوص الخضر والفواكه، فيؤكد الرهوني أن أهالي المدينة اعتنوا بزراعة أصناف عدة منها في أنشطتهم الفلاحية[3]، ولربما ونحن نتفحص متون عدة حوالات حبسية تبدو لنا كثافة عمليات الكراء والإجزاء لعدة قطع عقارية فلاحية تعود لأحباس الزوايا والمساجد، تم استثمارها من عدة حرفيين لتوفير إنتاج زراعي قد يوفر لأسرهم بعض هذه المواد، ومن ناحية أخرى، تصريف الفائض بالسوق لدعم حرفته أو مستوى معيشته. «إجتزى الحاج إدريس بن محمد الراعي التطاوني الدباغ حرفة جميع الجنان المعطل الكائن...بأحواز تطوان سقوي...ليغرسه بأنواع الأشجار والعنب والرمان على اختلاف الألوان في المغارسة بعد مرور عشرين سنة»[4]. بل نجد وعبر صفحات لحوالات مختلفة ذكر زمام أكرية أو أجزية لفدادين أو غرس وجنان تعود لإحدى المؤسسات الدينية بالمدينة تنتشر في نطاقات مختلفة كسمسة، والعدوة، والمرة، وغرابو، والمطربة، والمحنش، وباب التوت، والجمارين يستفيد منها ذوي النفوذ والفئات المستضعفة كشرائح الحرفيين من نجارين، طفالين، حدادين، زنايدية، لفلاحتها بفواكه وخضر وغيرها[5]. لكن بالرغم من الدور الهام للأخيرة كمكمل للحبوب، إلا أنها لم تكن تحظى بالتقدير، كما يظهر ذلك بوضوح من خلال الثقافة الشعبية، حيث درج المغاربة على استخدام المثل القائل، «غير الخضرة فوق الطعام » للدلالة على ماهو ثانوي ويمكن الاستغناء عنه[6]، كما يستعملون « جزار وكيتعشى باللفت »[7] للدلالة على أن الجزار الذي يتوفر له اللحم يفترض فيه أنه لا يتغذى بالخضر. وهذا دليل على أن بسطاء المجتمع وفي ظل محدودية إمكاناتهم المادية كانوا مظطرين لاستهلاكها بكمية مهمة في موائدهم من خلال تحضير وصفات غذائية بسيطة في الوجبات اليومية أو المناسباتية.

أما فيما يخص اللحوم ومازال تحظى بأهمية كبيرة، إذ اعتبرت الغذاء الأكثر تغذية والمانح للقدر الأكبر من الطاقة[8]. غير أن استهلاكها بالنسبة لبسطاء الناس عادة ما كان- وفي ظل محدودية

---

[1] – **الأمثال العامية في تطوان**...، م. س، مثل رقم، 329، ص. 73.

[2] – نفسه، مثل رقم، 330، ص. 73.

[3] – راجع **عمدة الراوين**، م. س، ج 1، صص. 212-217.

[4] – رسم إجتزاء لجنان، بتاريخ فاتح ذي القعدة، 1259هـ/16 نوفمبر 1843م، **الحوالة العيساوية (فرع الفدان)**، م. س، ص. 46.

[5] – يذكر هنا كمثال: زمام عدة فدادين وغرس من طرف الآهالي للاستثمار الفلاحي، ضمن : **حوالة جامع سيدي علي بركة**، ج1، صص. 65-69، زمام عدة فدادين **بحوالة مسجد لوقش**، صص. 22-24.

[6] – نزهة نجاح، **العادات**...، م. س، ص. 156.

[7] – **الأمثال العامية**...، م. س، مثل رقم،53 ، ص. 78.

[8] **–M. Gaud, «** ***L'alimentation indigene au Maroc*** **», in Bulletin d'Institut d'Hygiene, n° 1-2.1993.p,24.**

الدخل- قليلا، ولم يكن حضوره كطبق يومي سوى عند الموسرين[1]. لكن التساؤل هنا: ما هي الكمية التي كان يحتلها اللحم في موائد هؤلاء الفقراء؟ ما هي أنواع اللحوم التي استهلكوها؟

الإحاطة بنوع من الإجابة التي تخص هذه الإشكالات يقتضي منا اتخاذ مؤشرين: عيد الأضحى والمجزرة.

لقد مثل عيد الأضحى مناسبة مهمة بالنسبة لفقراء المجتمع لأكل اللحم واستهلاكه بوفرة في وجبات مختلفة، لذلك تجد البؤساء يعملون جاهدين من أجل الحصول على كبش أو جدي أو غيره للاستمتاع يوم الأضحى بما يشبع نهم البطن من قطع اللحم، التي تزين أطباق موائدهم « فترى الناس قائمين قاعدين على شراء الضحايا، من إنتصاف القعدة إلى صبيحة يوم العيد، بكل ما أمكن من نقذ أو دين أو رهن، أو بيع أصل أو غير ذالك»[2]. وخلال أيام العيد يتفنن هؤلاء في صناعة عدة أطباق من اللحم تعرف ب« المحمرة والكفتة والشوية والمبخرة، واللحم في الفران، والتحلية والمقلية، والشواء وغير ذالك»[3]. أما فيما يخص استهلاكه يوميا فلم يكن متاحا لهؤلاء « غير أن أكل القدماء للَّحم الطري كان نادرا، بحيث يؤكل من يوم السوق ليوم السوق. وربما أكل من الجمعة للجمعة فأكثر.»[4]. كما أن الأجانب الذين زاروا المدينة يشيرون في كتاباتهم إلى أن بعض الدكاكين بأزقة المدينة اشتهرت بتوفير أكلات مختلفة كان العوام يستهلكونها رغم غياب شروط النظافة كالإسفنج والكفتة التي تطحن بمعية التوابل والبصل وشيها بسفود حديدي[5]. وفي سائر الأيام كان الحصول على هذه المادة المغذية لمن يمتلك القدرة على ذلك، يتم إما من حوانيت الجزارين الذين يبيعونه بشكل يومي أو الأسواق الأسبوعية التي كانت مصدرا للتزود به رغم حالة القرف التي ميزت المجزرات التطوانية « بأرضيته المليئة بالفضلات والعظام، التي تتناوب هنا وهناك مع جمجمة عجل أو كبش تسيل دما ويغطيها الذباب»[6]، ولربما هذا ما يتطابق وما جاء في المثل الشعبي بخصوص هؤلاء الحرفيين، « الجزار، الدم قميصو، والذبان ونيسو، والكلب خاه »[7].

من جهة أخرى، يؤكد موليراس أن ساكنة جبالة والريف يكثرون من تناول اللحوم بحكم كونها مجتمعات رعوية، غير أن تناول لحوم البقر سيرتبط أكثر بالطبقات البورجوازية، في حين تقبل قبائل أخرى على تناول لحوم الدجاج أكثر[8]. فمثلا كان طعام أهالي حوز تطوان يتألف من « السمك ولحم العجول والماعز »[9]. وقد أظهرت البحوث أن نوع اللحم الذي يشترى بكثرة في القرى هو لحم العجل[10].

بخصوص السمك يسجل أحد الباحثين أن المعطيات عن الأطعمة التي يكون السمك محورها

---

1 –S,E,Holden, *The politics of food in Modern Morocco*. **Florida, 2009, p. 7**.

2– **عمدة الراوين**، م. س، ج2، ص. 236.

3– **عمدة الراوين**، المرجع، السابق، ج 2، ص. 237.

4– نفسه، ج2، ص. 181.

5– مُحَمَّد الشريف، « أضواء على مجتمع تطوان سنة 1913 من خلال مشاهدات الرحالة الإسباني الخيل كابريرا» ضمن **تطوان حاضنة الحضارة المغربية الاندلسية وأبحاث أخرى**. منشورات جمعية تطاون أسمير، مطبعة تطوان، طبعة 2013، ص. 160.

6– مُحَمَّد الشريف، المقال. السابق، ص. 160.

7– **الأمثال العامية**...، م. س، مثل رقم، 52، ص. 78.

8– نعيمة المدني، **المحددات الاجتماعية والثقافية**...، م. س، ص. 218.

9– أوجيست موليراس، **المغرب المجهول، اكتشاف جبالة**. ترجمة وتقديم، عز الدين الخطابي، منشورات تفرازن اء ريف، الطبعة مطبعة النجاح الجديدة البيضاء، الأولى 2013، ج2، ص. 567.

10– نزهة نجاح، **العادات**...، م. س، ص. 164.

جد شحيحة، وهذا في اعتقاده يفسر هامشية السمك في النظام الغذائي للمغاربة، لذلك ومهما يكن من أمر، فيجب أثناء التحليل التمييز بين المدينة والبادية، بين البحر والنهر، والأخذ بعين الاعتبار طبيعة العادات الغذائية وفق التراتب الاجتماعي. لذلك يسجل أحد الأجانب في رحلته عام 1861م-1862م عن واقع أساسي في هذا الجانب، قائلا: « جميع الأنهار والأودية في المغرب غنية بالسمك، لكنها لا تزود إلا موائد سكان المدن »[1]. وتطوان من بين المراكز الساحلية التي تعاطى قطاع مهم من أهاليها نشاط صيد السمك لاسيما وأنها كانت تتوفر على ميناء متوسطي كانت له شهرة دولية « كأول ميناء في المغرب ضربت سفنه في آفاق البحر، وامتدت علاقاته التجارية إلى أعماق إفريقيا. وفي ميدان الجهاد البحري، تمكن هذا الميناء في أحد عهوده من منافسة سلا أو الجزائر. وكان اسمه معروفا من أمستردام إلى اسميرنه ومن لندن إلى تومبوكتو »[2]. وهو ما ساعد في وجود فضاء تجاري بالمدينة يختص في بيع أنواع الأسماك سمي بسوق الحوت *التي شكلت جزءا من أطعمة عامة الناس على ما يبدو كان يتم تزويده مما يصطاده الحواتة بفلائكهم، « فقد بلغنا كتابك مخبرا بتهيئتك فلائك الحواتة للإتيان »[3]. والمؤسف أننا لا نتوفر حاليا على مادة تاريخية تساعدنا في تحديد الأصناف السمكية التي استهلكها الفقراء والوجبات الشهيرة التي كانوا يحضرونها به.

والحاصل هنا، أن المغاربة كما تستنتج نعيمة المدني عرفوا باستهلاك سمك النهر خاصة الشابل والبوري، وكلب النهر، غير أن موليبراس أشار لوجود قبائل لم تتناوله[4]. وقبائل أخرى كانت أكثر استهلاكا له من غيرها، ونذكر تحديدا بعض جهات الريف وجبالة كالأخماس « ويمزج سمك الوديان الذي لا طعم له، بالفلفل الأحمر الحار»[5].

وحتى لا نغفل أهم وجبة ارتبطت بتغذية فقراء المغرب بما فيهم بؤساء المجال التطواني، لكونها لا تكلف كثيرا في تهيئتها مع قدرتها على تحقيق الشبع لغنى مكوناتها «بالنسبة لعامة الناس، الكسكس طعام وزردة في ذات الوقت، إذ يغذي كثيرا ولا يكلف إلا قليلا »[6]، بل حتى الرحالة الشهير والذي عرف بعلي باي العباسي اعتبر « أن هذا الطعام هو أفضل طعام في متناول الشعب، لأنه بالإضافة إلى ميزة يسر الحصول عليه ونقله، يضاف أنه ذو فائدة غذائية قصوى، وأنه صحي ولذيذ»[7]. وهو ما يلخصه

---

[1] –G, **Rohlfs,** *Voyage au Maroc*, 1861-1862. **Revue Africaine, 1863. P. 208**.

ورد بكتاب، محمد حبيدة، **المغرب النباتي الزراعة والأغذية قبل الاستعمار**. منشورات ملتقى الطرق، البيضاء، صص. 77–78.

[2]– جون لوي ميج، المحمد بن عبود، نادية الرزيني، **تطوان الحاضرة الأندلسية المغربية**، ترجمة مصطفى غطيس، منشورات تطاون أسمير، الطبعة الأولى 2002، ص. 67. وللتعرف على جوانب مختلفة لهذا المرسى يرجع لكتاب محمد الحبيب الخراز، **تاريخ مدينة مرتيل**. مطبعة الخوارزمي، الطبعة الأولى 2020 .

*يصفه أنخيل كابريرا بكونه سوقا ذا روائح كريهة وعفنة، إذ يقول في نصه المترجم من طرف محمد الشريف، ما يلي: «كان عبيرها يبدو لنا أكثر لطافة من ذاك الذي وقفنا عليه في هذه الفترة في سوق السمك، الأكثر نتانة من الجميع» **أنظر**، «أضواء على مجتمع تطوان سنة 1913 من خلال مشاهدات الرحالة الإسباني انخيل كابريرا» ضمن **تطوان حاضنة الحضارة** م. س، ص. 159

[3]– رسالة سلطانية إلى قائد تطوان، بتاريخ 13ذي القعدة 1264هـ/ 4 أكتوبر 1848م، ب: مح 2، م. و. م، بالرباط.

[4]– **المحددات الاجتماعية والثقافية...**، م. س، ص. 218.

[5]– **المغرب المجهول**، م. س، ج 2، ص. 100.

[6]– محمد حبيدة، **المغرب النباتي...**، م. س، ص. 69.

[7]– ضومنغو فرانثيسكو باديا، **رحلات عبر المغرب**، ترجمة مزوار الإدريسي، منشورات ليطوغراف طنجة، طبعة 2008، ص. 28.

المثل العامي في هذا الصدد في حب العوام له « ما ردو عن كسكسو غير سخانتو »[1] ، فكان أشهى كسكس ما زين بخضر أو بغيرها، وألذه ما علاه لحم[2]، وعد بتطوان وجبة رئيسية خلال العشاء حيث طبخ في أشكال ك « مسقي، ومسمن، والسافة »[3]. ويحضر كوجبة أساسية في مناسبات عدة، كمواسم الأولياء إذ «يشتري رأسا من البقر، ويوزعه على الدور التي تصنع قصعة من كسكوس، وتوجهها لمحل الموسم، ثم يعرض على الطلبة والطوائف»[4]، وفي مناسبة الحاكوز أيضا يحضر مع عدة وجبات إذ يتم وضع قفال على طنجرة الكسكس ليتم « تبخير الكسكوس ونحوه، خوف أن يقفل عليهم الرزق في العام كله»[5]، وفي بعض الأيام ذات الطبيعة الدينية يشكل جزءا من أكلات الضعفاء وغيرهم، مثل ليلة القدر « فينهض النساء من النوم، ويشتغلن بتيسير السحور، وهو في الغالب كسكوس مسمن، مع حليب أو لبن،...والمترفون يزيدون كفتة أو نحوها»[6].

2- نماذج من الأشربة

عدَّ الماء أهم المشارب التي شكلت جزءا من مطبخ وموائد المغاربة عموما، ولأن غالب قوتهم من الزراعة والرعي، فقد كانوا يستبشرون بالمطر ويخرج أطفالهم تحته منشدين*، حتى أنه لم يكن من المقبول لديهم بيع الماء أو رد طالبه، فهو يمنح بالمجان أو مقابل الترحم على الوالدين. كما اشتهرت المدينة لإرواء عطش عامة الناس بانتشار عدة طبيرات في أزقة المدينة في إطار ما سمي أنذاك بأحباس الطبيرة[7]، وحتى باعة الماء فإنهم كانوا يعتبرون مهنتهم عملا يؤجرون عليه، وما يقدم لهم صدقة، لذلك يجوبون الأزقة وهم يرددون « الما فسبيل الله ولي عطا شي فسبيل الله»[8].

ونظرا لانعدام الماء داخل البيوت أو قلته كان سكان العديد من المدن يتزودون بالماء من الباعة الذين أثاروا انتباه كثير من الملاحظين الأجانب فوصفوهم بدقة. ويظهر من هذه الأوصاف أنهم يحملون على ظهورهم قربا من جلد الماعز تشد كل واحدة منها بحزامين قويين من الجلد، وتزود بصنبور من النحاس اللامع، وتستند إلى الورك الأيسر على وزرة من الجلد تفاديا للرطوبة. ويرتدي الكرابة جلبابا قصيرا بحيث تبقى أرجلهم عارية، وتتدلى من أعناقهم سلاسل تنتهي بأكواب معدنية، ويحرك كل منهم ناقوسا للإعلان عن بضاعته[9]. وقد أحصي من ممارسيها بتطوان مستهل مرحلة الحماية 3 أو 4 مغاربة من الجنوب، وآخرون من اليهود والإسبان بينهم رجال وأطفال يقدمون خدماتهم للبيوت التي ليس فيها خزانات، حيث يحملون الماء من النهر في جرار طويلة توضع في الشواري، وتقفل عند العودة

[1]- **الأمثال العامية**...، مثل رقم 111، م. س، ص. 136.

[2]- محمد آستيتو، « أقوات وتغذية في تاريخ المغرب الحديث، (ق15-18م)» **مجلة أمل**، ع17، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، السنة 1999، ص. 33.

[3]- **التكملة**، م. س، ص. 506.

[4]- **عمدة الراوين**، م. س، ج2، صص. 241-242.

[5]- نفسه، ج 2، ص. 239

[6]- نفسه، والجزء نفسه، والصفحة نفسها.

*في هذا الإطار يرجع لدراسة، ألفريد بل، **بعض طقوس الاستمطار إبان الجفاف لدى المغاربيين**، ترجمة، سمير آيت أومغار، تقديم خالد طحطح، منشورات الزمن، مطبعة بني إزناسن، سلا المغرب، طبعة 2016، حيث يمكن الاطلاع على السلوكات الدينية و الشعبية التي يمارسها المغاربة أثناء الجفاف أو ندرة الماء.

[7]- محمد العبدلاوي، «الدور السوسيو إقتصادي للأحباس بالمدن المغربية، مثال مدينة تطوان العتيقة» مقال **بمجلة كلية الآداب بتطوان**، ع 4، السنة 1990، ص. 173.

[8]- نزهة نجاح، **العادات**...، م. س، ص. 233.

[9]- المرجع، نفسه، ص. 237.

بالعشب والورد والقصب وشجر الحور[1]. وفي هذا الإطار يشير الباحث خالد الرامي أنه إن كانت بيوت الأعيان امتلكت فائضا من الماء في بيوتها، فلم تتوفر الدور المتوسطة والصغرى سوى على معدات 'كأس عدل' وهو ما سمح لأصحابها بغرف ما شاءوا من الماء دون التصرف في الفائض عن الحاجة، ونتيجة لهذه الوضعية لم يكن متاحا لأصحاب هذا النوع من المساكن إحداث خصات أو نافورات، فأنشأوا معدات عادلة هي عبارة عن أوعية فخارية أو صهاريج صغيرة مبنية، يتم وضعها في أي ركن من المسكن بالمدخل أو الفناء أو المطبخ. وتشير الوثائق إلى إشتراك أسرتين أو ثلاث أسر في معدة واحدة[2]. بل العديد من الأسر الضعيفة كانت تتزود بالماء من السقايات العمومية التي انتشرت بأحياء المدينة، ومنهم من كان يقوم بعملية إجزاء لنصيب من ماء سقايات الأحباس لاستغلالها في أنشطتهم المنزلية اليومية « الحمد لله شهوده الموضوعة أسماؤهم عقب تاريخه يعرفون القناة الكائن عن عين الصاعد الطالعة الولي الصالح سيد الحاج علي بركة نفعنا الله به المقابل لدرب دار الفتوح الآن أتم وأكملها بها ومعها يشهدون بأنهم ...يعرفونها تسمى قناة حومة الطالعة وتنسب إليهم وممن ينتفع به أهل الحومة المذكورة بالسقي منه لدورهم وغسل ثيابهم وخرق صبيانهم فيه وميضة يدفع الفضلات المجتمعة فيه والنازلة من دورهم من غير علم منازع»[3]. ولا ندري من جهة أخرى، أن بيوت المستضعفين على اختلاف شرائحهم امتلكوا بمنازلهم ما سمي آنذاك بمطفية الماء والتي كانت عبارة عن حجرة أو مخزن تحت أرضي يهيأ خصيصا لحفظ مياه الأمطار[4].

وكما نشير، فالماء كان المرافق الطبيعي للوجبات الغذائية لأهالي تطوان حتى قالوا: « الما أمان »[5] وكذلك قولهم « الماكلا بلا ما من قلة الفهاما »[6] نظرا لدوره كما كان يعتقد في هضم وبلع الطعام، خاصة وأن مكونات غذاء الفقراء كانت بالأساس تتشكل من الخبز بمفهومه الواسع، والذي يتميز بصلابته وجفافه. وحضور الماء في الموائد هو من العوائد التقليدية سواء عند الأغنياء أو الفقراء، « لأن الذين يمنعهم من شرب الخمر وجميع المشروبات الكحولية، ما عدا عصير بعض الفواكه، ولكن بالرغم من ذلك المنع، فإن غالبهم يسكرون بخمور قوية يصنعونها من كل نوع يستطيعونه، وأهم ما يتناولونه عقب الأكل هو حليب مجمد»[7] . وهذا المشروب الأخير كان كذلك له وجود بموائد الفقراء، بل إن عدة بسطاء كان مورد رزقهم الأساس هو بيع الحليب بالسوق، «وبعض السلع تباع منفردة في بعض الأماكن المحددة بدت لنا أسواق الحليب والزهار أكثر أهمية، لأنهما من عمل النساء اللائي يأتين من خارج المدينة، لابسات البياض مع لثام يغطي الوجه إلى مستوى العينين، مع شاشيات

1- نزهة نجاح، **العادات**...، م. س، ص. 237.

2- **النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان 1862-1913**. منشورات جمعية تطوان أسمير، مطبعة الخليج العربي، تطوان، طبعة 2008، صص. 178-180. و في هذا الجانب يرجع أيضا لكتابه، **تطوان خلال القرن الثامن عشر، تاريخ وعمران، مساهمة في دراسة المدينة المغربية**. مطبعة الخليج العربي، تطوان، الطبعة الأولى سنة 2005. ص. 137.

3- رسم مؤرخ في 11 ذي القعدة 1301هـ/ 25 غشت 1884م، **حوالة زاوية سيدي علي بركة**، بنظارة الأوقاف بتطوان، ص. 1

4 – حسناء داود، **تطوان، سمات وملامح**...، م. س، ص. 21.

5- **الأمثال العامية**...، م. س، مثل رقم 1، ص. 132.

6- م. ن، مثل رقم، 311، ص. 142.

7- مقتطف من رحلة John Windos، أوردها داود، **تاريخ تطوان**، م. س، مج2، ص. 61.

هائلات من عسف النخيل»[1]. أي أنه شكل جزءا من الإدام إلى جانب العسل والخليع والجبن واللبن...الذين اشتهرت ببيعه أسواق تطوان أنذاك[2]. بل وفرة هذا المشروب وتعاطيه ارتبط باحتراف شريحة مهمة من هؤلاء الضعفاء لتربية مختلف أنواع الماشية، سواء خارج المدينة أو داخلها، إذ نجد بمتون الحوالات الحبسية حضورا كثيفا للأروية التي كانت فضاءا خاصا بتربية المواشي تمتلكها عوائل تطوانية عديدة سخرت جزءا من إنتاجها لصالح الأسرة ولمن يعتني بثروتها الحيوانية. كما كان الحليب حاضرا في بعض المناسبات بدل مشارب أخرى، كالزفاف « وفي يوم الخميس يكون بدار الزوجة المحضر وهو احتفال يحضره النساء. وأكلهن فيه الحوت والحليب واللحم المقلي»[3]، وفي الحاكوز كذلك «يجعلون العشاء غالبا مخلوطا بالحليب، تفاؤلا بدرور الرزق في العام»[4].

ومن جهة أخرى، يبدو أن الاستخدام الأكثر شيوعا، هو تحويل الحليب إلى لبن مخيض، حتى أنه وجد بائع لهذا المشروب الذي شكل مصدر انتعاش لساكنة المدينة وبواديها، عرف بالكلاس، «سوى باعة اللبن ومن معه، فيختصون بإسم الجلوس، أي الجالس في الحانوت كثيرا لبيع ما يضعه عنده أرباب ما ذكر»[5]. ونظرا لبياض الحليب، فقد اعتبر في الذاكرة الشعبية مشروبا يقدم للأحباب فقط بخلاف اللبن، «الحليب للحباب، والرايب للأرباب، واللبن للكلاب»[6]. غير أن نوع الحليب الذي فضله أهل تطوان كثيرا «حليب المعز والنوق، وبالخصوص هذا الأخير، لأنهم يعتقدون أنه مغذي وأنه ألطف من حليب البقر»[7].

في نفس السياق، تفيد بعض الإشارات استهلاك القهوة من طرف ساكنة الشمال خلال القرن التاسع عشر، حيث يذكر علي باي العباسي في رحلته أن عادة تناول القهوة بكثرة، قديمة بالمغرب إذ يتم تناولها في كل ساعات النهار شأن الشرق[8]. وهي نفس ملاحظات دانييل شروتر الذي أشار إلى أن القهوة سبقت شعبيتها الشاي، فإن استهلاكها كان كثيرا أيضا. ويتضح من إحدى الرسائل المخزنية، أن الغلاء الذي كان يعرفه منتوج القهوة دليل على تعاطيها من طرف شرائح المجتمع، لذلك يتم المطالبة بتدخل السلطة بتحديد قيمة ثمنها، تحقيقا لرواجها، ومما جاء في هذا المضمار: « كتب لنا يذكر أن الدليل على صدق ما بلغه هو قلة بيع القهوة عندنا مع أن أهل... أكثر الناس استعمالا لها وأمرني فيه أن نخبره بعده ...بما اقتضاه الحال والمقام لأن قلة بيعها من غلاء سعرها وضعف حال الناس وقد تركها جلهم ومن بقى يتعاطاها منهم غالبه يضيف إليها الحمص المحروق وأهل الذمة أكثر وبسبب ذلك قصرت الأيدي عن شرائها وعدد ما بيع منها مدة ولايتي أربعة وأربعون قنطار وثمانية وعشرون رطلا وإن أراد سيدنا أن يكثر البيع فيها فليردها لزيادة الثلث فيها كما كانت من قبل كان

1- مُحَمَّد الشريف، « أضواء على مجتمع تطوان...» **تطوان حاضنة الحضارة...**، م. س، ص. 159.

2- **عمدة الراوين**، م. س، ج1، ص.247.

3- **عمدة الراوين**، م س، ج2، ص. 203.

4- نفسه، ج2، ص. 239.

5- نفسه، ج1، ص. 248.

6- **الأمثال العامية**، م. س، مثل رقم، 130، ص. 83.

7- مقتطف من رحلة John Windos ، أوردها داود، **تاريخ تطوان**، م. س، مج2، ص. 62.

8- علي باي، **رحلات عبر المغرب**. ترجمة، مزوار الإدريسي، منشورات ليطوغراف طنجة، الطبعة الأولى، 2008، ص. 30.

الرخى يحمل الناس على شرائها وشربها »[1]، وبالرغم من أن القهوة لم تحقق الشعبية الواسعة التي حققها الشاي، فقد تزايدت الكميات المستوردة منها خلال القرن التاسع عشر. ونتيجة لهذا التطور في الاستهلاك، ارتفعت أعداد المقاهي. وفي هذه المحلات، كان الناس يقضون وقتهم في ارتشاف الشاي أو القهوة والاستمتاع إلى بعض الموسقيين المتجولين[2]، وربما الحديث عن شؤون الحياة وغيرها في أجواء خاصة يصف 1873- *Étienne Richet*) 1929) جزءا منها حينما زار تطوان قائلا: « وشاربوا القهوة هؤلاء، ومدخنو النرجلية، هذه الوجوه والألبسة، لا شئ تغير من كل هذا مند قرون.»[3].

والرهوني في تناوله للحرف التي سادت بالمدينة يشير إلى أن المقاهي كانت منتشرة ببعض أحياء تطوان كفضاءات أتى بها تأثير الهجرة الجزائرية، إذ أقبل على شربها خواص الناس وعوامهم « كأرباب الحوانيت والصناعات »[4]. وهي نفس الملاحظة التي يسجلها بعض الأجانب بخصوص تطوان إذ كان تعاطى سكانها القهوة بكثرة[5]. سواء في الأيام العادية، إذ تجد العوام كما يصف ألاركون كل مساء يذهبون إلى أحد المقاهي التي يملكها الجزائريون بساحة الوسعة ممددين فوق حصير يدخنون وهم يرتشفون فناجين القهوة المطبوخة[6]، أو في بعض المناسبات كالأعراس[7] والاحتفال بختم الصبيان لحفظ القرآن[8]، أو حتى ليالي شهر رمضان[9].

لكن يتضح أن القهوة مشروب لم يستطيع مجاراة الشاي في الانتشار بأوساط الأغنياء أو الفقراء على حد سواء. فموليراس يقدم تفسيرا لهذا الانتشار الواسع للشاي، كرخص ثمنه، وقرب جبل طارق الذي عد منفذا للمنتوجات الأوربية، هذا فضلا عما عرفه من إقبال كبير لرجال المخزن والوجهاء عليه تعبيرا عن الذوق والوجاهة[10]. «وشرب الشاي الإنجليزي الذي قدم بعد العشاء على صينية نحاسية، منقوشة برسوم وأحرف عربية. وكانت الكؤوس التي يسكب فيها الشاي مذهبة من الخارج. ونادى القايد على ابنه...ليقوم بمهمة الساقي»[11]، أضف لهذا،

---

[1]– رسالة من أحمد الحداد االعربي بن المختار، بتاريخ 13رمضان 1268ه/ 24 يونيو 1852م، ب: مح 17، م. و. م، بالرباط.

[2]– شروتر دانييل، **تجار الصويرة، المجتمع الحضري والإمبريالية في جنوب غرب المغرب 1844–1886**. تعريب خالد بن الصغير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة، 6، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، طبعة 1997، صص. 151-152.

[3]– ريشي إتيان، **رحلة في أسرار بلاد المغرب**. ترجمة بوشعيب الساوري، وتقديم المبارك العروسي، إفريقيا الشرق، البيضاء 2016، ص. 86.

[4]– **عمدة الراوين**، م. س، ج1، ص. 229.

[5] – **N , Michel**, *Une economie de subsistances, le Maroc Precolonial*, **Le Caire, 1997. 2 vol.p. 486.**

– ونفس الملاحظة يسجلها كاتب أجنبي، قائلا: « ...أنشأ الجزائريون مقهى على غرار المقاهي الذائعة الصيت في بلدهم الأصلي...هناك يقضي بعض أوقاتهم مجتمعين الشيوخ والشباب...في تجاذب أطراف الحديث، فإنهم يتناولون القهوة مستغرقين في تأملاتهم وأفكارهم...»

أنظر دي ألاركون بيدرو أنطونيو، **يوميات شاهد على حرب تطوان**، ترجمة، مُحَمَّد عبد السلام المرابط، منشورات ليتوغراف طنجة، الطبعة الأولى 2012، ج 2، ص. 124.

[6]– **يوميات شاهد**...، المرجع، السابق، ج 2، ص. 270. وفي نفس الصفحة يشير إلى أنه بدوره كان يفضل شرب تلك القهوة لكونها ذات مذاق خاص، فطابخوها كانوا، «يضعونها في غلاية من حديد يضعونها بين جمرات متوهجة متأججة حتى تصبح القهوة أشبه ما تكون بصلصال محمص، رائحتها نفاذة ومذاقها غاية اللذة بالنسبة للعارفين. بالنسبة لي أنا الذي أهوى القهوة...».

[7]– **عمدة الراوين**، م. س، ج2، صص. 196-197.

[8]– المرجع، نفسه، ج2، ص. 215

[9]– **عمدة الراوين**، م س، ج 2، ص. 233.

[10]– نعيمة المدني، **المحددات الاجتماعية والثقافية**...، م. س، ص. 218. كما أشير بخصوص تطور استهلاك الشاي و مادة السكر بالمغرب خلال القرن 19، يرجع إلى أبحاثه:

–**J,L. Miege**, *Le Maroc et l'Europe*, **ED. 1989,T.2 pp. 71-74, 538-543, T3, pp. 246-249, p. 413-418, T4, pp. 387-391.**

[11]– أوجست موليراس، **المغرب المجهول**، م. س، ج 2، ص. 171.

نجاح الإنجليز من خلال احتلالهم لطنجة في تعويد المغاربة على شرب الشاي، فتجاوز نجاحهم التوقعات حيث قضوا على أهمية القهوة وعوضوها بأطنان الشاي التي كانوا يجلبونها للموانئ الرئيسية بالمغرب[1]. لتنتشر عادة شرب 'الأتاي' بسرعة مع مرور الوقت، حيث تجد في مشاهدات بعض الرحالة الزائرين لتطوان تسجيلا لأصحاب الحوانيت وهم يبيعون ما لديهم من البضاعة، فكانت من العادات المنتشرة في أوساطهم ارتشاف كؤوس الشاي المنعنع مع استنشاق نترات من الكيف من السبسي[2]. هذا التحول من مشروب يستهلكه الخاصة إلى باقي الفئات الشعبية انطلق منذ فترة مبكرة على ما يبدو، وهو ما يسجله علي باي قائلا أن استهلاكه شاع في «أدنى طبقات المجتمع، بحيث أنه يتناول نسبيا في اليوم من الشاي في المغرب أكثر من إنجلترا، ولا وجود لمسلم، مهما كان مستواه المعيشي، ليس لديه في بيته شاي كي يقدمه في كل ساعات النهار إلى الأشخاص الذين يزورنه»[3]. حتى أصبح يقارن برضى الوالدين بالأمثال العامية في استهلاكه دلالة على إدمانه اليومي « أتاي ورضاة الوالدين، حتى حد ما كيشبع منوم »[4]. ورغم هذا، فالنوع السائد الذي كان يصل إلى السوق المغربية هو النوع الرديء، لبخس ثمنه، باعتبار أن المغاربة، لفقر الحالة، لم يكونوا يبحثون عن الجودة بقدر ما كانوا يبحثون عن الأسعار المنخفضة، علما أن من بين خاصيات الشاي الإيجابية أنه يهدئ الإحساس بالجوع ويساعد على تحمل ومقاومة سوء التغدية[5].

وعلى مستوى انتشاره فإن عبد الأحد السبتي في دراسته المتميزة، يؤكد أن شربه في إطار الفضاء العائلي وارتباطه بطقوس الاستقبال والضيافة وشيوعه بمناطق المغرب بادية أو مدينة جاء متأخرا، وأنه لم يصبح في متناول كل الفئات الاجتماعية إلا منذ أربعينيات القرن العشرين، وليس في مستهله[6]. غير أننا وإن كان عمل المؤرخ السبتي دقيقا فيما يخص الشاي، وذا مصداقية كبيرة فإن نصا رحليا يشير صاحبه كون شيوعه على الأقل في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين في تطوان، وفي أوساط العامة كان معروفا، « لقد أصبح يعرفني الآن أصحاب المحلات التجارية وصانعوا الصوف وبائعوا الزيت وصانعوا النعال، وخياطوا الجلابيب والصياغون،...بعضهم يدعونني لاحتساء كأس شاي مغربي، شاي أخضر منسم برائحة الأعشاب والنعناع»[7].

وبالإضافة إلى بساطة هذه الأطعمة والأشربة، فإن اللباس والسكن، لم يكونا استثناء عن هذه القاعدة، بالنسبة لمختلف شرائح فقراء المجال التطواني آنذاك. فأين يتجلى ذلك؟

1- نزهة نجاح، **العادات**...، م. س، صص. 299-300.

2- مُحَمّد الشريف، «أضواء على مجتمع تطوان... » ، م. س، ص. 158.

3- علي باي، **رحلات عبر**...، م. س، ص. 30.

4- **الأمثال العامية**...، م. س، مثل رقم،18، ص. 49. كما أصبح عادة استهلاكية مترسخة في عدة مناسبات و احتفالات تطوانية أشار لها الرهوني في موسوعته، ج 2، في الصفحات، 196- 200-204- 208- 212- 215.

5- عبد العزيز الخمليشي، **مدينة الرباط في القرن 19م (1818-1912) جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية**. سلسلة رسائل وأطروحات رقم:66، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى 2012، ص. 520.

6- للتفاصيل راجع، عبد الأحد السبتي، وعبد الرحمان الخصاصي، **من الشاي إلى الأتاي، العادة والتاريخ**. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الطبعة الثانية 2012.

7- روبيرطو أرلت Roberto Arlt **رحلة أرجنتيني إلى مدينتي طنجة وتطوان**. ترجمة رجاء داكر، عبد الله اللويزي، عز الدين ضافر، مراجعة وتقديم: إدريس ولد الحاج، مركز مُحَمّد السادس لحوار الحضارات، مطبعة بريستيجيا برينت، ص. 43.



3- اللباس

ننبه هنا أننا لن نستطيع الإحاطة بكل ما قد يبرز الوضعية المعيشية لفقراء المجال المدروس، ولكننا سنحاول تقديم صورة ولو أولية عن ذلك من خلالهما، مع التركيز على الفترة التي تهمنا، وعند الشريحة الدنيا المقصودة في التحليل، وذلك لأن الملبس وطبيعة السكن، لدى هذه الشريحة الدنيا والعريضة من المجتمع، كانا مظهرا ماديا بارزا يعبر عن حالة الفقر الذي كان ذا صلة وثيقة بطبيعة الأوضاع الاقتصادية السائدة أنذاك. فما هي إذن نماذج من ألبسة الفقراء بالحاضرة؟[1]

نشير في البداية إلى أن العروي بخصوص هذا المعطى، يسجل تنوعه داخل الحواضر تبعا للانتماء إلى فئة اجتماعية معينة، والحال نفسه في البوادي[2]. والواقع أن الرحالة الذين زاروا بلاد المغرب في القرن التاسع عشر وافونا بأوصاف متناثرة عن اللباس المغربي، وأكثرهم تدقيقا في الموضوع شارل دي فوكو(*Charles de Foucauld*) الذي لم يتوانى في الإشارة إلى أبسط الاختلافات في شكل اللباس كلما مر من منطقة لأخرى[3]. غير أنه لابد من الانتباه بخصوص ما قدمه عن لباس المغاربة أنه ركز فقط على الزي القروي أكثر من الزي الحضري، وهذا يرجع أساسا لمحاولة اكتشافه المناطق غير المعروفة[4]. ومن جهة أخرى، كان بودنا أن نقدم هنا تمييزا لفئات الفقراء من خلال الهندام، لكن شح المادة التاريخية كانت أبرز عائق في هذا الجانب من عملنا. لهذا سنحاول وبصفة عامة تكوين صورة تاريخية تركيبية أولية لا غير تبرز لنا فقر شريحة عريضة من المجتمع التطواني آنذاك اعتمادا على بعض المعطيات المتناثرة حسبما توفر لنا في بعض المصادر والمراجع.

فلا ريب بأن الأوضاع المادية لهؤلاء الفئات الدنيا من المجتمع تتفاوت، لكن مستوياتهم المعيشية في المجمل تكاد تكون متقاربة، لذلك فالغالب أن ألبستهم متشابهة وتشترك تقريبا في البساطة على مستوى مكوناتها، وفي قيمة سعرها، وكذا شكلها، دون أن ننسى أن بعضا من هؤلاء الفقراء، كانوا لا يغيرون ملابسهم، لشدة فقرهم إلا في حالة تكرم بعض أهل الإحسان عليهم بها، « والباقي من الشطر الثاني من مستفاد الثلث يشترى به على رأس كل سنة كساوي من حياك وجلالب وقشاشب وبلاغي، ويفرق ذلك على الفقراء والمساكين، وإن كان في أقاربه متصف بالفقر، فيقدم على غيره»[5] «فيقسم نصفين النصف الأول يحاز لجانب المساكين يشترى منه أيضا ما تيسر من جلابات

---

[1] – رغم قيام المؤرخة حسناء داود في كتابها الأخير، باستعراض العديد من الألبسة التي اشتهر بها آهالي المجال، فإنها لم تضع تصنيفا يراعي التراتبية التي ميزت المجتمع التطواني، حتى نميز منها تلك التي خصت فقراءه. أنظر: **تطوان، سمات وملامح من الحياة الاجتماعية**، م. س. صص. 145-183.

2- عبد الله العروي، **الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية (1830-1912)**. ترجمة، محمد حاتمي، جادور محمد، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2016، ص. 42.

[3]– المرجع، نفسه، صص. 42-43.

[4]– أنظر لمزيد من التفاصيل، سمير بوزويتة، **مكر الصورة، المغرب في الكتابات الفرنسية، (1832-1912)**. إفريقيا الشرق، 2007، صص. 158-163.

[5]– رسم وصية رقم17 لصاحبها الحاج عبد الكريم بن محمد بريشة الحميدي، بتاريخ غرة رجب 1301هـ/ 20 أبريل 1884م، **حوالة بها حزمة من وصايا الأحباس**، بنظارة الأوقاف بتطوان. كما أنها ذكرت ب، **تاريخ تطوان**، م. س، مج 12، ص. 197.

وقشابات وحياك وتفرق عليهم كل سنة»[1].

بل إن حالات الفقر دفعت بأهل الإحسان لإنشاء ما يسمى بأحباس تزيين العرائس، وهي عبارة عن مجموعة من الحلي والملابس موقوفة ومرصودة للإعارة خصيصا للعرائس المنحدرة من وسط اجتماعي ضعيف الحال[2]. والحقيقة التي لا يمكن إغفالها في هذا الجانب، بخصوص الفقراء أن التطور في لباسهم كان بطئ التحول كما لا حظ ذلك روجي لوتورنو في وصفه للباس آهالي فاس في فترة ما قبل الحماية إذ اعتمد في ذلك على ما جاء في وصف الحسن الوزان[3]. وهو نفس البطء في التطور على ما يبدو ينطبق على هذه الشرائح بالمجتمع التطواني، فالمتأمل لما سجله الرحالة الإنجليزي(*John Windos*) بخصوص وصفه لعناصر ألبسة ساكنة المدينة، أثناء القرن الثامن عشر، تجدها هي نفسها تقريبا عند القرن التاسع عشر، وهي نفس العناصر كان قد أثارها (*John Braithwaite*) في تناوله للباس المغاربة عموما[4]. وحتى بما دونه بيدو دي سانطولون (*François Pidou de Saint Olon*) في إطار سفارته للمولى إسماعيل إذ تحضر كذلك عدة قواسم مشتركة بخصوصها[5]. وهي الحقيقة التي نجد صداها حتى عند أولئك الرحالة الذين زاروا المدينة في ثلاثينات القرن العشرين، كالرحالة الأرجنتيني (*Roberto Arlt*) الذي زارها سنة 1935م، إذ اعتبر أن إيقاع الحياة المجتمعية وعناصرها المادية آنذاك، مازالت تنتمي، لـ«العصر الوسيط، أجد نفسي في خضم نمط حياة ظن اعتقادي الخاطئ أنه ولى إلى غير رجعة مند قرون خلت. كل شيء هنا بدائي وقديم جدا وبعيد يعمل الناس كما لو كانوا في زمن شارلمان أو المنصور أو فيليب الثاني»[6].

وحتى تعم الفائدة، سنحاول وبتركيز إبراز لباس الفقراء باعتماد معيار الجنس أي حسب الرجال والنساء. إيمانا منا أن تقسيم الفضاء بين الذكور والإناث في المجتمع المغربي، تحكمه أبعاد أساسية متجذرة في منظومتنا الفكرية والثقافية، أولها متعلق بوظيفة الخصوبة والإنجاب، والثاني يتعلق بالدلالة الرمزية لشرف العائلة والرجل بشكل خاص الذي يرتبط بأي انتهاك لجسد المرأة[7]. ووفق هذه الأبعاد تم تعيين لباس المرأة في المجال العام المخصص للرجال حصرا[8].

- **الرجال**

كان ضعفاء رجال مجتمع المجال التطواني أو البسطاء في أحوالهم المعيشية عادة ما يلبسون قمصانا قصيرة بأكمام واسعة يتركونها أحيانا

1- رسم وصية رقم 20 لصاحبها عبد السلام بن أحمد غرسية، بتاريخ منتصف شعبان 1322هـ/ 18 أكتوبر 1904م، **حوالة بها حزمة من وصايا الأحباس**، بالنظارة نفسها.

2- محمد العبدلاوي، «الدور السوسيو اقتصادي... »، م. س، ص. 173.

3- لوطورنو روجي، **فاس قبل الحماية**، ترجمة، محمد حجي، محمد الأخضر، لبنان، 1986، ج2، ص. 717.

4- أنظر مينة مادني، **تاريخ الثوارات في المغرب بعد وفاة السلطان الراحل مولاي إسماعيل، لمؤلفه جون برايت وايت، ترجمة ودراسة**. د. د. العليا، نوقش بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. السنة الجامعية 1999-2000 ، صص. 301-302.

5- بيدو دي سانطولون، **سفارة لويس الرابع عشر إلى المولى إسماعيل**، ترجمة، وتقديم، محمد العافية العروسي، مطبعة تطوان، الطبعة الأولى ، صص. 77-86.

6- **رحلة أرجنتيني إلى مدينتي طنجة وتطوان**، م س، ص. 47.

7- ثورية المسعودي، **أوضاع النساء في المغرب الراهن (1947-2014)، مقاربة تاريخية**. أطروحة في التاريخ، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سنة 2017، ج 2، ص. 61.

8- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

مفسوخة، ولكنهم في الغالب يربطون طرفيها بأكتافهم ليبقوا مستريحين[1]. ولعل المقصود هنا لباس التشامير، حيث « تارة يفتحون طوقه إلى الصدر، وتارة إلى الكتف، ثم تارة يعقدونه بعقدة أو عقدتين، وتارة يعقدونه بخيط يسمونه السريفة.»[2]. وكان هؤلاء الفقراء يقتصرون عليه أحيانا وحيدا تحت السلهام أو الجلباب خاصة في فصل الصيف[3]، أيضا لبسوا القميص أو الصدرية (البدعية)، وكل واحد يختار اللون الذي يعجبه، وهي قصيرة تغطي نصف الجسم، وبها عقد مزدحمة، وأحيانا تكون مخيطة بخيوط فضية أو ذهبية[4]، وسميت بالبدعية « نسبة للبدعة، كأن معناها صدرية مبتدعة، وكأنها لم تكن عندهم قديما، ثم كانت والفرق بينهما عرفا أن الصدرية مفتوحة للجنب، والبدعية مفتوحة للصدر، مع كثرة عقد الثانية وأزرارها، والاقتصار في الأولى على عقدة أو عقدتين»[5].

ومن الألبسة الخارجية نجد الكساء إذ كان الشخص يلفه حول جسمه ليغطيه به كاملا من قمة رأسه إلى حدود كعبيه[6]، وهو يختلف في الجودة حسب مستوى الثروة والمنصب الاجتماعي[7]. بل يسجل الرهوني أنه «قلَّ من يلبس من العلماء والشرفاء ورؤساء الأغنياء الكساء»[8]. إلى جانبه عرف رداء مغربي أصيل سمى بالسلهام أو البرنس كان يصنع من «ثوب وإما من صوف غليظ أخشن من ثوب الكساء»[9]. وقد لبسه بعض العوام مادام ثمنه كان يحدد حسب نوعية القماش وفصول السنة ومستوى الثروة[10]، أو إمكانيات الزبون. ومع مطلع القرن العشرين ساد الجلباب* كلباس خارجي عند جميع فئات المجتمع التطواني، والذي عرف بمميزات منها أن جلابة التطوانيين طويلة ورقيقة، ذات ألوان كالبنفسجي أو الأزرق[11]. غير أن الفقراء عادة ما إشتهروا حسب وندوس بلباس جلابية مصنوعة من صوف خشنة بدون أكمام، وإنما فيها ثقب منها يخرجون أيديهم، وتصل تلك الثياب إلى ركبتهم، فتكون حول الجسم كخنشة. ويلخص نفس الأجنبي الفرق هنا بين لباس الأغنياء والفقراء بتطوان أن الأولى تصنع من صنف ممتاز والعكس بالنسبة للفئة الثانية[12].

أما فيما يخص السراويل، فقد لبس عند المغاربة ما يسمى بالسروال البلدي أو القندريسي[13]، وهو عند الطبقة السفلى والوسطى- حسب الرهوني- يصنع من الكتان، أو الثوب القطني، والعليا من ثوب الحرير في أيام الحر وبالملف وشبهه في الشتاء[14]. وحول وسطهم يضعون حزاما « فهو في الطبقات على

[1]- عن رحلة جون وندوس، **تاريخ تطوان**، م. س، مج 2، ص. 56.

[2]- **عمدة الراوين**، م. س، ج 2، ص. 182.

[3]- مُحَمَّد بوسلام، **اللباس التقليدي في المغرب، الجذور والإنتاج والأصناف والتطور**، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، طبعة 2014، ص. 127.

[4]- عن جون وندوس، **تاريخ تطوان**، م. س، مج 2، صص.56-57.

[5]- **عمدة الراوين**، م. س، ج 2، ص. 182.

[6]- **اللباس التقليدي في المغرب**...، م. س، ص. 136. وأشار له **وندوس** كذلك في رحلته كما جاء في ترجمة داود، ص. 57.

[7]- المرجع، نفسه، والصفحة نفسها.

[8]- **عمدة الراوين**، م. س، ج2، ص. 184.

[9]- عن جون وندوس، **تاريخ تطوان**، م. س، ص. 57.

[10]- **اللباس التقليدي في المغرب**...، م. س، ص. 140.

*تنوعت مسميات الجلباب التطوانية الرجالية فكان هناك،« الجبارية، والطالبية، ود المحبل، والوهرانية» أنظر: حسناء داود، **تطوان سمات وملامح**...، م. س، ص. 150.

[11]- مُحَمَّد الشريف، «أضواء على مجتمع تطوان...»، م. س، ص. 165.

[12]- راجع جون وندوس، **تاريخ تطوان**، م. س، ص. 57.

[13]- **اللباس التقليدي في المغرب**...، م. س، ص. 124.

[14]- **عمدة الراوين**، م. س، ج2، ص. 184.

شكل واحد »[1] وعد من الملحقات التي لا غنى عنها في كل لباس مغربي، ولا يتم التخلي عنها عند سائر الناس إلا وقت النوم، والأحزمة أنواع تختلف باختلاف المناطق ومستوى الثروة[2]. وليكتمل الهندام كان لا بد من غطاء للرأس إما بطاقية أو طربوش أو عمامة أو غيرها مما كان متداولا[3]، ولأهمية العمامة كمثال في الوسط المغربي آنذاك نعث من لا يضعها في كثير من الأحيان بأنه ساقط المروءة وخارج عن الآداب العامة[4]. ويبدو أن المجال التطواني انتشرت به الأغطية الثلاث، «وعلى رؤوسهم- التي هي دائما محلوقة- طربوش صغير لونه أحمر، وعليه عمامة، ومن ذلك يتكون غطاء الرأس، وحين يخرجون إلى الخلاء، يضعون على رؤوسهم قبعات كبيرة تقيهم حر الشمس»[5]. غير أن العامي الحضري عرف بلباس طربوش لائط، أو طاقية عليها عمامة مما ذكر [6] «وإن كان عاميا يلبس الطربوش اللائط أو الطاقية مع العمامة البيضاء المعروفة بكونها من القماش الرقيق من ثوب الحياتي أو السوسدي، وتلبس بواسطة لفها على الطربوش الأحمر اللائط عدة لفات»[7]. بل إن أهل الحرف والتجارة والبدو والصناع والبحارة وغيرهم كانت لهم عمائم تناسب كل مستوى وكل مرتبة اجتماعية[8]، وهو ما أكده جون بريثويت قائلا: «يلبسون عمامة يختلف رونقها وضخامتها باختلاف وضعيتهم الاجتماعية»[9]. فقد فضل أهل الصنائع والحرف على سبيل المثال نموذجا متوسط الحجم لأنه يجمع ما بين تغطية الرأس وصغر الحجم، وتسهل معها عملية التفقد وإعادة اللف في حال السقوط[10]. في حين كان فلاح النواحي القريبة يتعمم بعمامة بيضاء الرزة أو صفراء شرقاوية وكان الشباب يلبسون طاقية صوفية، وفي أيام الصيف يحمل الفلاح فوق عمامته شاشية من الدوم[11].

و أما لبس الرجلين، فالمعروف هو انتعالهم البلغة والتي كانت حذاءا شعبيا لم يقتصر على فئة أو وظيفة أو مناسبة، وإن كانت تعددت أشكالها ودرجة جودتها، ف « الطبقة الراقية تلبس البلغة ذات النعول وتسمى بالمشربلة، وغيرها تلبس ذات النعل الواحد، المسماة بالطالبية»[12]. وهذه الأخيرة كذلك اشتهر بانتعالها الفلاح البسيط بالنواحي، مرفوقا بجلبابه وزعبولته الجلدية، التي تختزن بعض المحتويات[13]. ودونما شك أن وجود حرفة الطرافين التي اختص بها اليهود بالمدينة وبعض الأفاقين كانوا ملجأ الفقراء وذوي الخصاص في كثير من الأحيان لتطريف أحذيتهم ونعالهم البالية والمهترئة لإعادة الحياة لها من جديد، في ظل عدم القدرة المادية لهؤلاء لشراء الجديد. أي أن ضعف الإمكانات المادية كان يدفع بغالبية الناس إلى الاقتصار من المأكل والملبس على ما لابد منه، ولا يدخرون من الملبوس إلا ما يبدلون به ما بظهرهم، ويقتصدون في

1- المرجع، نفسه، ج2، ص. 185.

2- مُحَمَّدبوسلام، **اللباس التقليدي...**، م. س، ص. 160.

3- المرجع، نفسه، ص. 142.

4- المرجع، نفسه، ص. 143.

5- جون وندوس، **تاريخ تطوان**، م. س، ص. 57

6- **عمدة الراوين**، م. س، ج2، ص. 184.

7 - **تطوان، سمات وملامح...**، م. س، ص. 150.

8- مُحَمَّد بوسلام، **اللباس التقليدي...**، م. س، ص. 147

9- **تاريخ الثوارات في...**، م. س، ترجمة، مينة ماديني، ص. 301

10- مُحَمَّد بوسلام، **اللباس التقليدي...**، م. س، ص. 148.

11- مُحَمَّد عبد الحفيظ البقالي، **سمسة، ذكريات من تاريخ قرية**. (بدون تاريخ طبع و غياب مؤسسة الطبع والنشر) ، ص. 141.

12- **عمدة الراوين**، م. س، ج2، ص. 183.

13- مُحَمَّد عبد الحفيظ البقالي، **سمسة...**، م. س، ص. 141.

المعيشة حتى يكون المدخر لشهرهم يكفيهم في ذلك الوقت لسنة[1] .

ونظرا لامتهان العديد من النساء والرجال البسطاء منهم للخياطة في بيوتهم، جعلهم ذلك على دراية بالفتق والرتق والترقيع، خاصة لملابس أسرهم البئيسة ولأمثالهم كأحد فنون العيش في ظل الفقر الذي منعهم من توفير كل جديد.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن قطاعا كبيرا من ساكنة المجال التطواني ذوي الأصول الجبلية بالذات شكلوا نسبة غالبة من هذه الفئات الدنيا، إذا ما اعتبرنا حجم علاقات التأثير والتأثر في مختلف الاتجاهات التي ربطتهم بالحاضرة بشكل دائم أو مؤقت، فهؤلاء تميزوا عموما بلباس بسيط وفي الغالب حسب أوجست موليبراس، «شبيه بما نجده في مناطق جبالة»[2]. فالرجال الفقراء من بني سعيد وبني معدان يرتدون الجلابة[3] التي تتميز بقصرها لحدود الركبتين «جمهور تختلط به جلابة الجبليين القصيرة»[4]. والمخططة بلونين الرمادي والأسود[5]، إضافة لقميص أو سلهام حيث يذكرهما دوفوكو فيما يخص فقراء بني حسان والأخماس، « وليس للفقراء إلا قميص من صوف أبيض وجلباب أو سلهام من نفس الثوب ولا شئ على الرأس تلفه قطعة نسيج بيضاء أو حمراء تاركة الجمجمة عارية. الأرجل عارية أو بها نعل»[6]. في نفس المضمار يورد (Michaux Bellaire) في بداية القرن العشرين أن الرجال في جبالة كانوا يتزينون بقميص من قطن أبيض، وفوقه قشابة صوف، وسروال قصير يصل إلى حد الركبتين، على خلاف رجال سهل الغرب الذين تخلوا عن السروال، ويتميز الشباب عن الكهول بجلباب قصير مزركش[7]. كما يشير إلى أن معظمهم يغطون رؤوسهم باستثناء المسنين وأعيان القبيلة الذين يضعون فوق رؤوسهم عمامة وينتعلون بلغة[8]. ومادام اليهود قد شكلوا جزءا أصيلا كما سبق ذكره من بنية هذا المجتمع، فرغم وصفهم في أحد التقارير التي كتبها(Yahudá M, Abecasis) بـ «أنهم أغنى يهود المغرب على العموم»[9] مقارنة بجهات أخرى، فإن غالبيتهم بالمدينة «كانوا يعيشون في فقر مذقع، لما يفرض عليهم من ضرائب مرهقة»[10] وهو الواقع الذي يتأسف عليه بعض الرحالة الأجانب الذين زاروا تطوان مع مطلع القرن العشرين، حيث ذكر إيتيان ريشي كنموذج بأن معظمهم بالمملكة « مرفوضون في كل مكان، داخل أكواخ حيهم حياة يرثى لها، يتكاثر عرقهم مع ذلك بحيوية كئيبة وغير مروضة، على حجر التلبيط المزلق، بين برك الأوحال الصغيرة»[11]. فالمستشف من هذا، أن شريحة واسعة

---

[1]– **عمدة الراوين**، م. س، ج2، ص. 188.

[2]– **المغرب المجهول**، م. س، ج2، ص. 200.

[3]– المرجع، نفسه، ص. 199.

[4]– مُحَمَّد الشريف، «أضواء على مجتمع...»، م. س، ص. 165.

[5]– **المغرب المجهول**، م. س، ج2، ص. 542 و ص. 582.

[6]– شارل دوفوكو، **التعرف على المغرب 1883-1884**، الرحلة 1، ترجمة، المختار بلعربي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، البيضاء، الطبعة الأولى 1999، ص. 22.

[7] –*Quelques Tribus de montagnes de la region du Habt*, **in A,M,vol. 17, 1911,p. 23.**

[8]- ***Ibid***, p. 121.

[9]– أورده داود، **التكملة**، م. س، ص. 430.

[10]–نفسه، ص. 430. ونفس الحقيقة تحضر بخصوص وضعهم المعيشي عند بريتويت، « يعتبر يهود هذه المنطقة أكثر غنى من يهود أي جزء من أجزاء ممتلكات سلطان المغرب، ومع ذلك كانوا شديدي الفقر بسبب أدائهم لضرائب مرتفعة...» راجع، ترجمة مينة مادني، م. س، ص. 100.

[11]– **رحلة في أسرار بلاد المغرب**، م. س، ص. 88. نفس الوصف يقدمه Caberera Ángel في رحلته لتطوان سنة 1913حيث قال: «يشكل اليهود موضوع احتقار بالنسبة للمغربي» أنظر مُحَمَّد الشريف، «أضواء على مجتمع تطوان...»، م. س، ص. 161. بل وندوس قبلا،

من يهود المدينة عاشوا في أوضاع اجتماعية متواضعة تمظهرت في جوانب عديدة، كاللباس الذي يعد مرآة صادقة لتأكيد ذلك، وهو ما دفع السلطان مرارا للتدخل من أجل التخفيف من فقرهم، «فنأمرك أن تستوصي خيرا بضعفاء اليهود ومساكينهم المعروفين بالسكينة المشتغلين بمعاشهم»[1]، وإن تناول بعض الباحثين[2] المغاربة مؤخرا لحياة اليهود بالمدينة محيطين بعدة جوانب تاريخية لهم، فإنهم لم يخصصوا لفقرائهم سوى حيز ضيق لا يشفي الغليل لتكوين صورة كافية عن حياة أولئك البؤساء بالذات.

لذلك ففي تصورنا المتواضع، أن بؤساء هذه الطائفة خضعوا في زيهم لإكراهات عاملين، الأول مرتبط بشريعتهم اليهودية، والثاني إمكانيات الفرد المادية وطبيعة الأنشطة المهنية التي احترفوها، فعلى مستوى الألوان فاليهود كانوا يرتدون الأسود والألوان الداكنة، في الوقت الذي كان المسلمون يلبسون الأبيض وغيرها من الألوان الزاهية الأخرى[3]. هذا التمييز أثار الأجانب وسجلوه في كتاباتهم بدقة، كالحاج محمد البغدادي أو (José Maria de Murga) الذي قال في هذا الصدد: «كان اليهود المغاربة في الماضي ملزمون بارتداء ألبسة تكون ألوانها قاتمة، وإذا ما ارتدوا جلبابا فرض عليهم أن يضعوا قطعة ثوب أسود على ظهورهم بغرض تمييزهم عن المسلمين»[4]. لذلك كان ينبغي على اليهودي أن يلتزم في هندامه بارتداء ملابس سوداء وبوضع شاشية سوداء على رأسه وانتعال حذاء أسود[5]. وبشكل عام فإن لباس الرجال من اليهود قد استجاب بطريقة خاصة لنمط المعيش[6]، السائد بكل جهة. ولذا فالفقير منهم كان يلبس سروالا وقميصا طويلين وفرجية منسدلة على الجسم، ويحزم خصره بكرزية سوداء يختلف سمكها وعرضها، ثم يضع فوق ذلك رداء أسود ويحتذي بلغة سوداء ويغطي رأسه بشاشية سوداء[7] ولعل شيوع العنصر الأخير يرتبط بما يضفيه من زينة واصباغ الجمالية على باقي الهندام، حتى قيل في أمثالهم « الشاشية تطيع الرأس، والوجه تضويه الحسانة»[8]. وإن كانت حلاقة الوجه من

و في حديثه عن عادة الاستسقاء يشير إلى أنه في حالة عدم سقوط المطر كان آهالي تطوان يطرودونهم من المدينة لوسخهم و تعفنهم الذي تنبعث منه روائح جد كريهة». راجع: **تاريخ تطوان**، م. س، مج 2، ص. 69. بل الوضع البئيس لحي اليهود و الظروف غير الإنسانية لمعظمهم تبرز بشكل أوضح عند بيير لوتي، أنظر في ذلك، مقال، أناس الصنهاجي، «صورة المغرب والمغاربة من خلال رحلتي لوتي ودوتي». ضمن ندوة، **الثقافة الشعبية المغربية في النصوص والدراسات الوطنية والأجنبية**. تنسيق إدريس اعبيزة، فاتحة الطايب، و محمد التعمرتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 187. مطبعة أبي رقراق بالرباط، طبعة 2016. صص. 159-160.

[1] – رسالة سلطانية إلى قائد تطوان، بتاريخ 2 رمضان 1280هـ/3 فبراير 1864م، ب: مح آل أشعاش، م. و. م، بالرباط.

[2] – مثال الباحث، عمر لمغيبشي، في دراسته المعنونة ب: **يهود تطوان 1492–1900، دراسة في التاريخ والتحولات**، منشورات باب الحكمة، تطوان، طبعة 2019، في جزئين. حيث تناول موضوع اللباس اليهودي بصفة عامة دون مراعاة التراتبية التي وضعها لهم في جانب التعريف بالتصنيف الاجتماعي الذي ميزهم.

[3] – محمد بوسلام، **اللباس التقليدي**...، م. س، ص. 206.

[4] – **ذكريات مغربية للمورو بيثكاينو**. ***Recuerdos Marroquies del Moro Vizcaino***. ترجمة، وتقديم، محمد المساري، مطبعة ليتوعراف بطنجة، طبعة 2014، ص. 259.

[5] – محمد بوسلام، **اللباس التقليدي**...، م. س، ص. 206. وهذا ما سجله موليراس بخصوص يهود ملاح الشاون : «فاحصا اللباس الداكن لليهود وعباءتهم الطويلة وسروايلهم ونعالهم السوداء وسحنتهم الماكرة»، راجع: **المغرب المجهول**، م. س، ج2، ص. 117.

[6] – عبد الله لغمائد، **يهود منطقة سوس، 1860–1960، دراسة في تاريخ المغرب الاجتماعي**. منشورات دار أبي رقراق، الرباط، طبعة 2016.ص. 348.

[7] – محمد بوسلام، **اللباس التقليدي**...، م. س، ص. 208.

[8] – السعيد بنفرحي، **اليهود في الأمثال العربية العامية والفصيحة**. طبع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط طبعة 2013، ص. 69.

العادات التي أخذت بعين الاعتبار لإضفاء رونق على الجسد كما يبدو، فالمشهور أن اليهود حافظوا على لحاهم «للرجال لحى مهملة ويعتمرون طرابيش قاتمة»[1] وهو ما يؤكده الباحث بوسلام في دراسته للزي اليهودي بالمغرب حيث كانوا يحافظون على جمة كثيفة من الشعر يتركونها متدلية عند الصدغ، ويتركون شعر اللحية طويلا وغير محلوق متناثرا على الذقن[2].

- **النساء**

إذا كانت المادة التاريخية لا تسعفنا في الوقوف بتفصيل على ما يخص لباس العاميات من نسوة المجال التطواني خلال الفترة موضوع البحث، فإننا سنحاول لم شذرات متناثرة في بعض المصادر والدراسات التي لا تخلو من فائدة وقد تسهم في إطار تحليلنا على تركيب صورة تاريخية عامة ذات موضوعية لإبراز بساطة مستوى معيشتهن وبؤسه في نفس الوقت.

لعل أبرز قطعة شكلت جزءا هاما من لباس الفقيرات، ما كان يدعى حينه، بالحائك* «وسواء كنا ميسورات أو فقيرات يسرن متلفعات بحياكهن البيضاء، فلا يرى منهن إلا جزء من الجبهة وعين واحدة ورجلين. إن هذا الغطاء يتشابه إلى الدرجة التي لا يسمح بالتمييز بين امرأة وأخرى في الشوارع أو المتنزهات العامة»[3]، وهو اللباس نفسه، الذي أشار إليه *John Braithwaite* في مشاهدات رحلته التي كان جزءا منها يخص تطوان، قائلا: «أما سطوح المنازل التي مررنا بجانبها، فقد كانت مكتظة بالنساء اللائي لشدة تسترهن في لباسهن أصبحن تظهرن كالأشباح والخيالات، أما أجسادهن فقد لفت برداء صوفي أبيض، كما حجبت وجوههن بثوب من كتان»[4]، والقطعة التي رافقت الحائك في عملية تحجب المرأة التطوانية البسيطة كما يذكر بريثويت، يقصد به اللثام أو النقاب أو الحجاب الذي تضعه على وجهها، ثم تسحب الجزء الأعلى من الحائك على رأسها وتشد حواشيه عند صدرها فتكون بذلك غطت كل جسمها[5]. وهذا التلحف يبرز لنا أن اللباس أبان أنذاك عن مدى درجة تغلغل قيم المحافظة بمجتمع المجال التطواني، وطبيعة الأدوار التي كانت موكولة للمرأة والتي تفرض عليها لباس محددا وإن كانت عامية باستثناء الإماء أو الخادمات السودوات، اللواتي شكلن جزءا من نساء الهامش أو الفئات الدنيا، كن يفضلن الخروج في أحياء المدينة بدون حجاب، أي أن اللثام عادة ارتبطت بالحرائر لا غير[6].

وفي استعراض الرهوني لبعض ما لبسته نسوة تطوان من أزياء، فهو يشير إلى القفطان كقطعة من ثقافة اللباس النسوي الشائع بالمدينة، لكن ذكره لتفاصيل صناعته وتزويقه، ونوعية الأثواب التي شكلت مكوناته، يتضح أنه كان من الصعب جدا

---

[1]- **رحلة في أسرار بلاد المغرب**، م. س، ص. 88.

[2]- **اللباس التقليدي في المغرب**...، م. س، ص. 208.

* يتخذ في تطوان عدة أسماء تبرز أنه كان أصناف مختلفة، منها دالمحربل، ودالحاشية، ودالسكر، ودالفيداح، وبوهوان، وأشمال. راجع: **تطوان، سمات وملامح**...، م. س، ص. 160.

[3]- فيليب أوبيلو كناليس، **حميميات من المغرب كتابات الطبيب الإسباني عن مغرب القرن التاسع عشر**. ترجمة، المساري محمد، تقديم، فرانتيسكوخ مارتينيس أنطونيو. ليتوغراف، طنجة، الطبعة الأولى 2015، ص. 126.

[4]- **تاريخ التوراث في الإمبراطورية**...، م. س، تر، مينة مادني، ص. 94.

[5]- محمد بوسلام، **اللباس التقليدي**...، م. س، ص. 139. أنظر تعريف هذا اللباس كذلك عند حسناء داود، **تطوان، سمات وملامح**...، م. س، ص. 162.

[6]- **التكملة**، م. س، ص. 386.

على فقيرات المجال الحصول عليه[1]. وهي الخلاصة نفسها التي ينتهي إليها بوسلام قائلا: «أن القفطان رداء يصعب على الطبقات الاجتماعية الدنيا اقتناؤه، ولا يحصل عليه الفقراء والمعسرون من الناس إلا نادرا بعد عناء طويل، وقد لا يدركه الكثير منهم إلا من سوق البالي أو يتلقاه من مستعمل سابق من المترفين هدية أو صدقة»[2].

ومن الملاحظ فيما يخص الواقع المعيشي لكثير من أسر المجتمع خلال المرحلة، أن الفقر كان ظاهرة شاملة أنداك، فإذا كان ذاك العامي أو العامية ليس لهم في الغالب إلا قطع محدودة مما يستر الجسد وعورته، فنجد أن نسوة شريفات ذات مقام في الوسط الاجتماعي، يتوسلن الذات العلية في كثير من المراسلات يطالبن أمام قسوة الزمن بكسوة لهن ولأفراد أسرهن لضيق الرزق وغياب المدخول، «كان يمنح جدتنا الشريفة للاخدوج بنت سيدي علي ابن ريسون أخت سيدنا عبد السلام كل سنة كسوة وقمحا وصلة...وقد رفعنا الأمر لمولانا لينظر فينا بعين الرحمة ويزيل عنا ما بنا من الخصاصة وقلة ذات اليد وكبر الدار وزوجي دائما يشتكي ولسيدي العافية وليس لنا ما نكسوا به نفسنا ولا أولادنا فنطلب من مولانا أن ينفذ لنا كسوة وصلة وقمحا»[3]، أيضا نجد نفس الطلب تقوم به الشريفة أم كلثوم التي ولفقرها، تراسل السلطان لتوفير ثلاث ضروريات من، سكن وقوت وكسوة تقيها قسوة البرد، فهي «عاجزة عن اكتساب ما تؤدي الكراء به...وأن يمن عليها بكسوة ووطاء تتدفى بهما...إبان الشتاء والبرد لتدفئة عظمها وبرودته»[4].

وإن كان تحديد نوعية الألبسة المنعم بها على النسوة الشريفات الفقيرات، غير محددة الأشكال والأسماء في الغالب بالمراسلات، فلا يبدو أنهن اختلفن فيه كثيرا مقارنة مع العاميات المسحوقات، وهذا ما خلص إليه الباحث محمد عمراني قائلا: « يتضح مما سبق أن الشرفاء لم يكن لهم لباس خاص بهم وأنهم لم يكونوا مميزين في ذلك عن غيرهم، بل خضعوا للتقاليد السائدة في البوادي والمدن»[5]. وهذا ما يعكس بوضوح مدى غياب التفاوت الاجتماعي في شقه المادي بين معظم فئات المجتمع التطواني الذي اكتوت شرائح عديدة منه، ودون استثناء آنذاك من شيوع الفقر في أوساطها وتغلغله بقوة في واقعهم المعيشي. فهل تلك الأمثلة الدارجة التي سادت في الوسط الشعبي كانت ترجمة لذلك، مثل: «كناكلوا القوت، ونستناو الموت»[6]، «كل عام أقبح من آخور»[7]، «الزلط حكما والفلوس نقما»[8].

ومادام الرحالة الأجانب الذين اهتموا في زيارتهم للمدينة بمواضيع لم تكن لتثير اهتمام الكتاب المحليين، كموضوع النساء على اختلاف مقامهن الاجتماعي، وما يختص بحياتهن اليومية من صور

1- **عمدة الراوين**، م. س، ج2، ص. 184.

2- **اللباس التقليدي في المغرب**...، م. س، ص. 128. حددت حسناء داود، بكتابها السالف الذكر، عدة أصناف للقفطان التطواني. راجع، **تطوان، سمات و ملامح**...، صص. 157-158.

3- رسالة من الشريف المكي و زوجته الريسونيان إلى السلطان، بتاريخ 4 ربيع الثاني 1316هـ/ 14 غشت 1898م، ب:مح 16، م. و. م، بالرباط.

4- رسالة من أم كلثوم الريسونية، بتاريخ 7شعبان 1315هـ/24 دجنبر 1897م، ب: مح11، م. و. م، بالرباط.

5- محمد عمراني، **الشرف والمجتمع والسلطة والسياسة: المجال الغربي نموذجاً، من القرن 16 إلى 19م**. دكتوراه في التاريخ، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، السنة الجامعية 2000/ 2001، ج2، ص. 333.

6- **الأمثال العامية في تطوان**...، م. س، مثل رقم، 203، ص. 118.

7- المرجع، نفسه، مثل رقم، 121، ص. 115.

8- م. ن، مثل رقم، 16، ص. 108.

ومشاهد كاللباس، نجد أن أصدق وصف لمكون لباس العاميات منهن، هو ما قدمه (John Windos) إذ بالإضافة لإشارته للحايك، فهو يطلعنا أنهن كن «بدون جوارب، ماعدا نساء الأعيان، فإنهن يلبسن سراويل طوالا تنتهي بثنيات تصل إلى الأعقاب وأحذيتهن تشبه أحذية الرجال»[1]. وبخصوص ألبسة الرجل من نعال وخفاف أو أحذية فالأنواع التي اشتهرن بلباسها هذا الصنف من النساء غير محدد. فهل كان هو، الريحية، المشاية، أو الشربيل؟، لكن بوسلام يشير إلى أن هذا الأخير والريحية كانت تطوان خلال القرن التاسع عشر والعشرين، إلى جانب الرباط وفاس ومراكش أشهر مراكز إنتاجهما وبوفرة، وبالتالي فمن المرجح أن يكونا من الأنواع المتداولة في أوساطهن[2]. بل لاحظ الرحالة نفسه استطاعته أنداك تقديم بعض ما كن يلبسنه من زي داخل بيوتهن، رغم الصرامة والحظر الذي كان معمولا به بالمدينة فيما يخص احتكاك الأجانب بالنساء المسلمات، فيسجل طريقة تسريحتهن، وغياب غطاء الرأس، وبدعيات تحتها أقمصة مطرزة، وهو ما جاء في جزء من نص رحلته، كالتالي: «وفي دورهن يبقين عاريات الرؤوس، فلا يضعن عليها غير خمار، وشعرهن مغسول يجمعنه في ضفيرتين يسدلنهما وراء ظهورهن*، ويلبسن صدريات 'بداعي' تغطي نصفهن الأعلى، ويجعلنها مفتوحة من أمام، لتظهر زينة الأقمصة المطروزة، وأكمامهن يربطن بها قطعة خفيفة تبقى مدلاة منها»[3]. فالأكيد هنا بالنسبة لغطاء الرأس خارجا هو مخالف عن الرجال تماما، إذ تقتصر معظمهن على تغطيته بمناديل متنوعة الأحجام والألوان لحجب شعورهن عن الأنظار، لأنه لم يكن يحق للمرأة أن تبرز شعرها وتتركه منسدلا على كتفها أو صدرها أو تظهره للعيان. لذلك كانت في الماضي تجمع شعرها وتلفه حول رأسها في ظفائر، ثم تغطيه بمناديل وسبنيات مختلفة اللون والشكل والشد[4].

ولاكتمال الصورة فحضور البدويات من أحواز المدينة وغيرها، كان لافتا- كما سبق ذكره- فهؤلاء الفقيرات اختلفن في كثير من تفاصيل لباسهن عن الحضريات، وقد اقتصر وصف الرحالة الأجانب فيما يخص هذا الجانب على نساء العوام ولم يشمل إلا نادرا نساء الأعيان. وأهم ما لدينا في هذا الصدد، ماذكر عند (*Charles de Foucauld*) بخصوص نسوة قبيلة بني حسان قائلا: « لاشئ خاص يذكر بالنسبة للباس النساء: يلبسن ما يلبس في التل

1- أنظر النص، **تاريخ تطوان**، م. س، مج2، ص. 57. تؤكد حسناء داود بخصوص لباس الرجل، أن التطوانية عرفت لباس الطوزان لاسيما المصونات، حيث لم تكن تلبسه الإماء ولا النساء العاهرات، وأن الجوارب كانت قليلة عند الجنسين. راجع كتابها، **تطوان، سمات**...، صص. 165-166.

2- راجع دراسته السابقة في الفقرات المخصصة لتناول أحذية الإناث بالمغرب، صص. 117-122. وفي وصفه لألبسة نسوة طنجة العاميات يذكر علي باي العباسي، في رحلته أنهن « يتألف حذاؤهن من بلغة كبيرة ملونة، ولا جوارب يرتدين، كما هو شأن الرجال» **رحلات**..، م. س، ص. 23 بينما أشارت حسناء داود، أن السباط المطلع والشربيل أبرز ما لبسته نسوة المدينة. راجع، **تطوان، سمات**..، م س، ص. 166.

*لعل وندوس يقصد هنا، **شدة العويتقة** والتي كانت النسوة تلجأ لها حينما تكن مستعجلات من أمرهن. راجع بوسلام، **اللباس التقليدي** ...، م. س. ص. 158-159.

3- جون ويندوس،**تاريخ تطوان**، م. س، مج2، ص. 58.

4- محمد بوسلام، **اللباس التقليدي**...، م. س، صص. 156-157.(بتصرف)، ولعل الرهوني في موسوعته، **عمدة الراوين**، ج2، يحاول أن يبرز لنا هذا اللباس النسوي التطواني بنوع من الإحاطة والتدقيق، راجع صص. 185-186. ورغم أنها لم تحدد تلك الأغطية التي خصت الفقيرات، و للتعرف على أنواعها راجع حسناء داود، **تطوان، سمات وملامح**...، م. س، صص. 166-173.

الجزائري وهو دائما من الصوف والقطن الأبيض. لا تلبس النساء حجابا، وللعمل في الحقول يلففن حول ساقيهن قطعة سميكة من الجلد الأشقر معقودة في الأمام بإبزيم: شئ يشبه اللفافة التي كان يلبسها لائرت *Laërte* عندما كان يشتغل في حديقته »[1].
ولعل الذي يقصده فوكو فيما يخص الجلد الملفوف حول ساقيهن، ما يعرف 'بالطرابق' حيث يذكرها(*Ángel Caberera*) في أحد مشاهد رحلته بصريح العبارة أثناء حديثه عن جموع متجمهرة بالمدينة، قائلا: « البدويات على أظهرهن، مكونة صفوفا غير متناهية، حافيات الرجل والساق، أو لابسات طرابق متسخة التي تذكر »[2]. نفس لباس القدمين على ما يعتقد تتم الإشارة إليه من طرف الرحالة الأرجنتيني لتطوان سنة 1935 « حفاة وبصحبة زوجات يضعن قبعات من التبن على شكل جرس، ويلففن أرجلهن بجلود الماعز الجافة»[3].
أضف لهذا أن الجبليات الفلاحات الفقيرات، من نواحي المدينة كن يلبسن عادة لباسا تحتيا خفيفا يسمى قميصا وفوقه كسوة مزخرفة وسروالا وتشد وسطها بحزام يسمى كرزية[*]. وعادة ما يكون مصنوعا من كتان أحمر اللون، والبنات الصغيرات يجعلن له خيوطا صوفية ملونة بألوان زاهية تتدلى منه، وتسمى الغراسن، وتغطي الفلاحة رأسها سبنية بيضاء، وإذا كانت ذاهبة لحقل تضع فوق رأسها شاشية مختلفة عن شاشية الرجل لأنها كبيرة ومزينة بورود من الصوف الملونة، تسمى نواوش. وكانت الفلاحة تنتعل بلغة صغيرة ذات نعل واحد حمراء تسمى بلغة زيوانية[4]. وبحكم الدور الذي كانت تلعبه هذه العاميات ولخصوصية الأشغال الشاقة كن من طنجة إلى غمارة، «يخرجن بدون حجاب ويضعن فقط مناديل قطنية متعددة الألوان فوق رؤوسهن، بحيث تغطي شعرهن وتتدلى فوق أكتافهن. كما يضعن فوطة من القطن على ظهرهن وهي طويلة وتتصل إلى كاعبهن.»[5].

على ما يتضح أن جذور الثقافة والتأثيرات التي عرفتها المناطق الجبلية على مر التاريخ، بصمت اللباس البدوي وجعلته لا يختلف كثيرا في أصوله وأشكاله في مختلف مداشر وقرى تلك الجهة الشاسعة التي تفاعلت معها المدينة بقوة. هذا- ربما- دفع بأوجست موليراس أن يستنتج أن هناك تشابها واضح المعالم في المناطق الجبلية على مستوى اللباس.

وكخلاصة، فالإشارات المرجعية التي اعتمدناها تظل ناقصة في استجلاء كل التفاصيل التي تبرز لنا فقر نسوة هذا المجال من خلال معطى اللباس، لكن نؤمن أن التفاوت الاجتماعي كان حاضرا فيه بين شرائح المجتمع، وبين العناصر الدنيا نفسها، فنوعية القماش، وشكل اللباس وتزويقه، وطريقة ارتدائه، وثمنه وعدد مكوناته، وفضاء ومناسبة استعمالاته،

---

[1]– **التعرف على المغرب**...، م. س، ص. 22.
[2]– مُحَمَّد الشريف، «أضواء على مجتمع تطوان...»، م. س، ص. 166.
كما يذكر أيضا عند:
–**Michaux Bellaire**, *Quelques Tribus*…, **op .cit, p. 126**.
[3]– روبيرطو أرلت، **رحلة أرجنتيني**...، م. س، ص. 44.
[*] أنظر حوله، **تطوان، سمات وملامح**...، م. س، ص. 149

[4]– **سمسة**...، م. س، ص. 141. ولعل هناك مشترك كبير في لباس البدويات ومكوناته مع اختلاف بسيط، وهذا ما يثار عند موليراس أثناء تناوله للباس بني سعيد وبني معدان، إذ يقول في كتابه السالف الذكر، « أما النساء فيضعن قبعة كبيرة على رؤوسهن ويرتدين ملابس صوفية قصيرة، لا تتجاوز الركبتين ويقمن بالأعمال الفلاحية، والمنزلية بأذرع عارية. والعديد منهن يسافرن إلى تطوان للاشتغال بدور اللهو...». **المغرب المجهول**، ص. 199.
[5]– **المغرب المجهول**، المرجع، نفسه، ج2، ص. 567.

عناصر تتدخل بقوة في تحديد المستوى المعيشي لنسوة المجال المدروس. كما لا ننسى كذلك أن خصوصيات المرحلة الصعبة التي عاشها إنسان المنطقة، دفعت بالكثيرين إلى عدم إبراز مظاهر الترف الزائد وتوخي البساطة في المظهر، وقد اعتبر البعض أن هذه سمة عامة للمجتمع حيث يصعب في العادة التمييز بين أفراد على أساس المظهر، واعتبر آخرون أن لجوء السكان لذلك هو مخافة إثارة الأطماع[1] في ظل فقر كانت جذوره متغلغلة في السواد الأعظم من ساكنة القرن التاسع عشر.

خاتمة

خلاصة القول، لقد حاولنا في هذا المقال الوقوف على الظروف المعيشية لفقراء المجال التطواني خلال القرن التاسع عشر، عبر مؤشرات أساسية كالغذاء، والأشربة، واللباس، لكن ما يمكن تسجيله ومن خلال بعض المعطيات التاريخية، هو بساطة الضروريات ومحدودية تنوعها ونقص في جودتها، أضف للمشقة في تحصيلها. ونقدِّر أن هذه المكونات المعيشية الضرورية على بساطتها وصعوبة ومرارة تحصيلها من طرف المستضعفين، كانت تتأثر بشكل كبير إبان الهزات العنيفة التي عرفتها المرحلة.

من ناحية أخرى، نؤكد أن دمقرطة التاريخ التطواني تأتي من خلال تبني مقاربات جديدة تعطي للهامشيين على اختلافهم الأولوية في البحث والدراسة، لأن الملاحظ هو غياب مثل هذه الأبحاث في اهتمامات الباحثين. وهذا العزوف وإن كانت له أسبابه فالتطور الذي عرفته الكتابة التاريخية والانفتاح الذي تبنته المدارس التاريخية على العلوم الاخرى، وإعادة النظر في الوثائق التاريخية وكيفية تحليلها أعتقد أنها محفزات مشجعة لبناء تاريخ موضوعي تكون إشكاليته المركزية البنية التحتية من المجتمع.

البيبليوغرافيا

العربية

المخطوطة

وثائق بمندوبية الأوقاف بتطوان

- حوالة المنقطعين
- حوالة بها حزمة من وصايا الأحباس.
- حوالة أحباس زاوية أبي جيدة.
- بحوالة مسجد لوقش.
- حوالة العيساوية (فرع الفدان).
- حوالة جامع سيدي علي بركة.

بالخزانة الحسنية بالرباط

- كناش أحباس الفقراء والمساكين بثغر تطوان ومدخول أوقافها، تحت رقم :595.

وثائق مديرية الوثائق الملكية بالرباط

- رسالة سلطانية إلى قائد تطوان، بتاريخ 13ذي القعدة 1264هـ/ 4 أكتوبر 1848م، ب: مح 2.
- رسالة سلطانية إلى قائد تطوان، بتاريخ 2 رمضان 1280هـ/3 فبراير 1864م، ب: مح آل أشعاش.
- رسالة من الشريف المكي وزوجته الريسونيان إلى السلطان، بتاريخ 4 ربيع الثاني 1316هـ/ 14 غشت 1898م، ب:مح 16.

[1] – نور الدين الموذن، **ملامح من الحياة اليومية بوجدة وبواديها خلال القرن التاسع عشر**، منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية بوجدة، رقم 45، سلسلة بحوث ودراسات، رقم، 12، طبعة 2001، ص. 190.

- رسالة من أم كلثوم الريسونية، بتاريخ 7شعبان 1315هـ/24 دجنبر 1897م، ب: مح11.

المطبوعة

دراسات

- إتيان ريشي، رحلة في أسرار بلاد المغرب. ترجمة بوشعيب الساوري، وتقديم المبارك العروسي، إفريقيا الشرق، البيضاء، طبعة 2016.
- أوبيلو كناليس فيليب، حميميات من المغرب كتابات الطبيب الإسباني عن مغرب القرن التاسع عشر. ترجمة، المساري محمد، تقديم، فرانتيسكوخ مارتينيس أنطونيو. ليتوغراف، طنجة، الطبعة الأولى 2015.
- أوجيست موليراس، المغرب المجهول، اكتشاف جبالة. ترجمة وتقديم، عز الدين الخطابي، منشورات تفرازن اء ريف، الطبعة مطبعة النجاح الجديدة البيضاء، الأولى 2013، ج2.
- باي علي، رحلات عبر المغرب. ترجمة، مزوار الإدريسي، منشورات ليطوغراف طنجة، الطبعة الأولى، 2008.
- البزاز محمد الامين ، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنيين 18 و19. منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: رسائل وأطروحات رقم: 18، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء. طبعة 1992.
- البقالي محمد عبد الحفيظ، سمسة، ذكريات من تاريخ قرية. (بدون تاريخ طبع وغياب مؤسسة الطبع والنشر.
- بل ألفريد ، بعض طقوس الاستمطار إبان الجفاف لدى المغاربيين، ترجمة، سمير آيت أومغار، تقديم خالد طحطح، منشورات الزمن، مطبعة بني إزناسن، سلا المغرب، طبعة 2016.
- بنفرحي السعيد، اليهود في الأمثال العربية العامية والفصيحة. طبع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط طبعة 2013.
- بوزويتة سمير، مكر الصورة، المغرب في الكتابات الفرنسية، (1832-1912). إفريقيا الشرق، 2007.
- بوسلام محمد ، اللباس التقليدي في المغرب، الجذور والإنتاج والأصناف والتطور، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، طبعة 2014.
- تجار الصويرة، المجتمع الحضري والإمبريالية في جنوب غرب المغرب 1844-1886. تعريب خالد بن الصغير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة، 6، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، طبعة 1997
- حبيذة محمد، المغرب النباتي الزراعة والأغذية قبل الاستعمار. منشورات ملتقى الطرق، البيضاء.
- الخراز محمد الحبيب ، تاريخ مدينة مرتيل. مطبعة الخوارزمي، الطبعة الأولى 2020.
- الخمليشي عبد العزيز، مدينة الرباط في القرن 19م (1818-1912) جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية. سلسلة رسائل وأطروحات رقم:66، كلية الأداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى 2012.
- داود حسناء، تطوان، سمات وملامح من الحياة الاجتماعية. منشورات مؤسسة محمد داود للتاريخ والثقافة، مطبعة الخليج العربي، تطوان، الطبعة الأولى 2019.
- داود محمد، الأمثال العامية في تطوان والبلاد العربية. مراجعة وتنسيق وإضافات، حسناء محمد داود، إصدارات المجموعة الحضرية لتطوان، مطبعة الهداية، بتطوان، 1999 ج1.

- داود محمد، التكملة ذيل لكتاب تاريخ تطوان في خطط المدينة وسكانها وحياتها الاجتماعية. مراجعة وتحقيق وإضافات، حسناء داود، منشورات جمعية تطاون أسمير، مطبعة الخليج العربي، تطوان الطبعة الأولى 2016.
- داود محمد، تاريخ تطوان، مراجعة وتصحيح حسناء داود، منشورات مؤسسة محمد داود للتاريخ والثقافة، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، طبعة 2013.
- دوفوكو شارل، التعرف على المغرب 1883-1884، الرحلة 1، ترجمة، المختار بلعربي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، البيضاء، الطبعة الأولى 1999.
- دي ألاركون بيدرو أنطونيو، يوميات شاهد على حرب تطوان، ترجمة، محمد عبد السلام المرابط، منشورات ليتوغراف طنجة، الطبعة الأولى 2012، ج 2.
- دي سانطولون بيدو، سفارة لويس الرابع عشر إلى المولى إسماعيل، ترجمة، وتقديم، محمد العافية العروسي، مطبعة تطوان، الطبعة الأولى.
- الرامي خالد، النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان 1862-1913. منشورات جمعية تطوان أسمير، مطبعة الخليج العربي، تطوان، طبعة 2008.
- الرامي خالد، تطوان خلال القرن الثامن عشر، تاريخ وعمران، مساهمة في دراسة المدينة المغربية. مطبعة الخليج العربي، تطوان، الطبعة الأولى سنة 2005.
- الرت روبيرطو، رحلة أرجنتيني إلى مدينتي طنجة وتطوان. ترجمة رجاء داكر، عبد الله اللويزي، عز الدين ضافر، مراجعة وتقديم: إدريس ولد الحاج، مركز محمد السادس لحوار الحضارات، مطبعة بريستيجيا برينت.
- الرهوني أحمد، عمدة الراوين في تاريخ تطاوين. تحقيق جعفر بن الحاج السلمي، منشورات جمعية تطاون أسمير، مطبعة الخليج العربي تطوان. (عدة أجزاء).
- السبتي عبد الأحد، والخصاصي عبد الرحمان، من الشاي إلى الأتاي، العادة والتاريخ. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الطبعة الثانية 2012.
- الشريف محمد، تطوان حاضنة الحضارة المغربية الاندلسية وأبحاث أخرى. منشورات جمعية تطاون أسمير، مطبعة تطوان، طبعة 2013.
- العروي عبد الله، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية (1830-1912). ترجمة، محمد حاتمي، جادور محمد، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2016.
- العطري عبد الرحيم، قرابة الملح، الهندسة الاجتماعية للطعام. المكتبة الاجتماعية، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، طبعة 2016.
- لطورنو روجي، فاس قبل الحماية، ترجمة، محمد حجي، محمد الأخضر، لبنان، 1986، ج2.
- لغمائد عبد الله، يهود منطقة سوس، 1860-1960، دراسة في تاريخ المغرب الاجتماعي. منشورات دار أبي رقراق، الرباط، طبعة 2016.
- ماريا دي مورغا خوسي، ذكريات مغربية للمورو بيثكاينو. ترجمة، وتقديم، محمد المساري، مطبعة ليتوعراف بطنجة، طبعة 2014.
- الموذن نور الدين، ملامح من الحياة اليومية بوجدة وبواديها خلال القرن 19م. منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية بوجدة، رقم 45، سلسلة بحوث ودراسات، رقم، 12، طبعة 2001.
- ميبج جون لوي، امحمد بن عبود، نادية الرزيني، تطوان الحاضرة الأندلسية المغربية، ترجمة

مصطفى غطيس، منشورات تطاون أسمير، الطبعة الأولى 2002.

- نخبة من الباحثين، النظام الغذائي بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط دراسات في سوسيولوجيا الأحكام والقيم والعوائد. سلسلة شرفات رقم، 77، أكتوبر 2016، منشورات الزمن، مطبعة بني إزناسن سلا.

ندوات

- ندوة، الثقافة الشعبية المغربية في النصوص والدراسات الوطنية والأجنبية. تنسيق إدريس اعبيزة، فاتحة الطايب، ومحمد التعمرتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 187. مطبعة أبي رقراق بالرباط، طبعة 2016.

رسائل جامعية

- عمراني محمد، الشرف والمجتمع والسلطة والسياسة: المجال الغربي نموذجاً، من القرن 16 إلى 19م. دكتوراه في التاريخ، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، السنة الجامعية 2000/ 2001.
- مادني مينة، تاريخ الثوارات في المغرب بعد وفاة السلطان الراحل مولاي إسماعيل، لمؤلفه جون برايت وايت، ترجمة ودراسة. د. د. العليا، نوقش بكلية الأداب والعلوم الإنسانية بالرباط. السنة الجامعية 1999-2000.
- المدني نعيمة، المحددات الاجتماعية والثقافية لتحولات العادات الغذائية بالعالم القروي، دراسة ميدانية بالعالم القروي بالعرائش. دكتوراة في السوسيولوجيا، نوقشت ، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. السنة الجامعية 2009-2010.
- المسعودي ثورية، أوضاع النساء في المغرب الراهن (1947- 2014)، مقاربة تاريخية. أطروحة في التاريخ، نوقشت بكلية الأداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سنة 2017، ج 2.
- نجاح نزهة، العادات الغذائية في المغرب زمن الحماية الفرنسية، الثابت والمتحول، أطروحة في التاريخ، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، السنة الجامعية 2014/2015.

مجلات

- مجلة زمان، ع 5- 15 فبراير- 15 مارس 2014.
- مجلة أمل، ع17، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، السنة 1999.
- مجلة كلية الآداب بتطوان، ع 4، السنة 1990.

بالأجنبية

- Mohammed, Monkachi, « *L'alimentation traditionnelle dans les campagnes du nord du Maroc*», Revue médiévale, automne 1997,N° 33.
- M. Gaud, « *L'alimentation indigene au Maroc* », in Bulletin d'Institut d'Hygiene, n° 1-2.1993
- S,E,Holden, The politics of food in Modern Morocco. Florida, 2009
- Michaux Bellaire Quelques Tribus de montagnes de la region du Habt, in A,M,vol. 17, 1911
- G, Rohlfs, *Voyage au Maroc*, 1861-1862. Revue Africaine, 1863
- N , Michel, Une economie de subsistances, le Maroc Precolonial, Le Caire, 1997. 2vol

صناعة الصابون في نابلس (1918-1948م)

الباحثة/ رانيه مطلق عبد الغني حسين

الملخص

تناولت هذه الدراسة صناعة الصابون في نابلس (1918-1948 م) وهـي فتـرة الانتـداب البريطـاني علـى فلسطين وتحدثت عن هذه الصناعة من عدة محاور مختلفة فكان الحديث عن تاريخ هذه الصناعة واهميتها التاريخية وكيفية صناعة الصابون وأماكن صـناعته من معامل ومصـابن وذكـر الفرق بينهمـا والـدول التـي تـم تصـدير الصــابون اليهـا وكميـات الإنتاج وذكر هذه المصابن التي كانت متواجدة في تلـك الفتـرة ومالكيهـا والصـعوبات والعقبـات التـي واجهت هذه الصناعة في تلك الفترة.

صِناعةُ الصَّابون في نابلس

المقدمة:

يتناول هذا البحث صناعة الصابون في مدينة نابلس التي تعد من أشهر وأهم الصناعات التي يقوم عليها الاقتصاد النابلسي في فترة الانتداب البريطاني الواقعة ما بين (1918-1948م/1336-1367 هـ) الـذي كـان يصـدر إلـى الـدول العربيـة المجـاورة مـن جهة والى الدول الأوروبية من جهة أخرى حيث كان يتميـز بالسـمعة الممتـازة والجـودة العاليـة لحسـن صـناعته التـي أكسـبته المراتـب الأولـى فـي أنـواع الصابون التي كانت موجودة حينها.

رغـم أهميـة مدينـة نـابلس التاريخيـة فـي فتـرة الدراسة ورغم شهرة الصـابون النابلسي إلا أنـه هنـاك شح كبير من في المصادر والمراجع والدراسات التي تتحدث عنه فلا يوجد مرجع او مصدر يتحدث عن الموضوع من جميع نواحيه لأفاءه جزء من حقه الذي يتناسب واهميته.

كما واتبعت الباحثة منهجية البحث التاريخي في قراءة المعلومات وجمعها وتحليلها عند الحاجة ونقلها وتفنيدها.

ويحتوي هذا البحث علـى ستة فصـول توضـح صناعة الصابون النابلسي من نواحي مختلفة معنونه بالعناوين التالية:-

الفصل الأول : نبـذة عـن تـاريخ صـناعة الصابون.

الفصل الثانـي: كيفية صناعة الصابون.

الفصل الثالـث: الفرق بين المعمل والمصبنة.

الفصل الرابـع: تجارة الصابون.

الفصل الخامس: المصابن في مدينة نابلس.

الفصل السادس : عقبـات واجهـت صـناعة الصابون

صِناعةُ الصَّابون

نبذة عن تاريخ صناعة الصابون:

صناعة الصابون إحدى الاعمدة التي يقوم عليها الاقتصاد في نابلس وصناعته فهي من أشهر الصناعات القائمة في مدينة نابلس ويُعتمد عليها بشكل واضح في تنشيط الحركة التجارية سواء التجارة الداخلية أو الخارجية فقد كان يصدر اقليمياً ودولياً حتى وصلت شهرته إلى الهند حيث كان من أجود أنواع الصابون الذي يصنع من زيت الزيتون الخالص الذي تم تقليده لكسب سمعته.

تعودُ صناعةُ الصَّابون في نابلس لفترةٍ زمنيَّةٍ قديمةٍ، فقد ذكر المقدسي في كتابه (أحسن التَّقاسيم في معرفة الأقاليم) أنّ الصَّابون كان ضمن تجارة فلسطين[1]، وقد ذكر مجير الدين الحنبليَّ في كتابه (الأنس الجليل) أنّه كان يوجد مصابن في القدس عام(1257هـ/ 1841م) وفيها يصنع الصَّابون[2]، وقال الدّمشقي عن صناعة الصَّابون في نابلس "ويعمل من زيت الزَّيتون الصَّابون الرّاقي يحمل منه إلى مصر وبلاد الشَّام والحجاز، وبلاد العربان إلى جزار البحر الرومي"[3]، والصَّابون يصنع من زيت الزَّيتون الذي يضاف إلى الكلس(الشيد) والماء، ومادة القلي التي هي رماد نبات الشيح والحمض، وينبت في بادية معان، حيث يقوم البدو بجمعه وتكديسه ثم يحرقونه، ويعبّئون الرّماد في أكياس، ويأتون به في قوافل جمال، ويقومون ببيعه إلى تجَّار نابلس.[4]

لم يكن انتاج الصابون في مدينة نابلس عملية معقدة تحتاج إلى قوة عاملة كبيرة وكثيرة العدد أو يتطلب مجموعة كبيرة من العمال المهرة ولم يكن يحتاج أن يولد إلا القليل من الصناعات المتصلة به كصناعة الأدوات اللازمة لصناعة الصابون مثل الفروش ودلاء (مفردها دلو) وجرار وأجران ومدقات ودكشات (محراك) وهي وسائل بسيطة لا تحتاج إلى تصاميم خاصة، حيث تخصص بعض الحرفيين ومعظمهم من أل الفطاير والشامي بصنع أكياس صلبة مصممة خصيصاً لتخفيض الاحتكاك بين مكعبات الصابون إلى أدنى حد للمحافظة على شكلها ووزنها خلال رحلة تصديرها إلى مصر والأسواق الإقليمية، أما القدر النحاسي الذي كان يستخدم في صناعة الصابون فكان يخدم أعواماً طويلة ولا يوجد أي دلالة على أنه كان يصنع محلياً في مشاغل متخصصة.[5]

تعتبر صناعة الصَّابون من أشهرِ الصّناعاتِ في نابلس، وهي صناعةٌ راقيةٌ تعودُ بالثَّروة على أهلها، وقد كسبتْ نابلس الشّهرة من صناعته وتصديره حتّى أنّه نسب للمدينة، وقيل الصَّابون

1 المقدسي، أبو عبد الله ، شمس الدين مُحَّد بن أحمد أبي بكر البناء (ت 380هـ/ 900م) ،أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ،2أجزاء، ط3 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ،مصر ، (1319 هـ / 1991م) ،ج1، ص129. وسيشار إليه فيما بعد المقدسي ، أحسن

2 الحنبلي، مجير الدين، (ت927هـ/1520م)، الانس الجليل في تاريخ القدس والخليل، تحقيق محمود عودة الكعابنة، 2ج، مكتبة دنديس، عمان، (د. ط)، (د. ت) ، ج2، ص54، وسيشار اليه فيما بعد، الحنبلي، الأنس.

3 الدمشقي، مُحَّد بن أبي طالب الأنصاري(ت727هـ/1326م)، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، أتوهاراوتس، ليبزج، ألمانيا، ط2، (1342هـ/1923م). ص200، وسيشار إليه فيما بعد الدمشقي، نخبة

4 الأقرع، مروان، الحياة الاقتصادية والاجتماعية (1900-1918م) جامعة النجاح، نابلس، (د. ط)، (د. ن)، (د.ت)،ص165.وسيشار إليه فيما بعد ، الأقرع، الحياة.

5 الدوماني، بشارة، إعادة اكتشاف فلسطين، أهالي جبل نابلس،(1700_1900م)، مؤسسة الدراسات الفلسطينية،ط1،بيروت،1989،ص240،239،وسيشار إليه فيما بعد، الدماني، إعادة

النَّابلسيّ[1]، وهي من الصّناعات القديمة التي تعود إلى القرن الرابع هجري العاشر ميلادي، وقد استخدم زيت الزَّيتون في صناعته بالإضافة إلى مادة القلي والكلس (الشيد)[2]، وكان عدد المصابن ما بين عامي 1929-)1943م) ما يقارب الـ 22 مصبنة.[3]

كيفية صناعة الصابون النابلسي:

تتم صناعة الصَّابون من زيت الزَّيتون والقلي المادّة التي تنتج عن حرق نبات الشّيح التي تنمو في منطقة البلقاء وجبال الشراة التي تستورد من معان(4)، وتسمّى الدردار أم الأسنان، وهذا الناتج يحتوي على نسبة عالية من كربونات الصوديوم التي يحتاجها الصَّابون لقيمتها العالية لهُ(5)، وكان هناك 22 مصبنةً، حيث تشمل المصبنة على آبار مُجهَّزة لتخزين زيت الزيتون، وقدور نحاسيّة لطبخ الصَّابون، وبيت نار، وأحواض تجمع فيها الصَّابون المغلي ومخازن أخرى مُعدّة لتخزين القلي والجير، ومفرش لفرش الصَّابون المطبوخ عليه حتى يجفّ ويبرد[6] وكان الصَّابون يصنع من مادة القلي وزيت الزَّيتون الخام والشيد والماء[7]، وكانت عملية التصنيع تتم كالآتي: تدقّ كميّة من القلي، وتخلط نفس الكمية من الشيد، ومن ثم تخمَّر في مخامر معينة لمدة يوم في الماء[8]، وبعد ذلك يضاف الزَّيت فوقه في القدر، وتوقد النَّار تحته التي تأتي من غُرفة سفليَّة تسمّى الاقميم، وهذه العمليَّة تستمر لمدَّة ثمانية أيّام، وبعدها تنقل الطّبخة إلى الطّابق الثَّاني، وتبسط على المفارش، وتقسّم إلى مُكعّبات ثم يصفّ الصَّابون فوقها على شكل صوامع عموديّة تسمّى تنانير لكي يجفّ خلال ثلاثة أشهر.[9]

الفرق بين المعمل والمصبنة:

إنّ لصناعة الصَّابون في نابلس أهمية كبيرة، فهي صناعة قديمة كانت ولا زالت تدرّ الأموال الطائلة على العاملين بها، حيث اجتاح الأسواق العربية والأوروبية بأسعار تفوق أسعار أنواع الصَّابون الفلسطينيَّة الأخرى الَّتي تُصنَّع في غير مدينة نابلس، ومن مواد أخرى غير زيت الزَّيتون الصّافي، ثمّ أخذ أصحاب مصانع الصَّابون في مدينة نابلس وغيرها من البلاد العربية يصنعون الصَّابون من زيت القلي فقط بالإضافة إلى زيت الزَّيتون، ومن ثم فيما بعد دخلت عليه تحسينات؛ كاستيراد زيت القلي بالصّودا الكافية التي تعطي الصَّابون لونه اللامع، ومن ثم تم إضافة بعضٍ من الرّوائح العطريّة؛ مما أدّى إلى تغيير شكله ووزنه،

---

1 الراميني، أكرم، نابلس، في القرن التاسع عشر، (د.ط) ، مطابع دار الشعب، عمان، الأردن،(1396هـ/1976م)،ص131، وسيشار إليه فيما بعد، الراميني، نابلس.

2 الراميني، نابلس، ص 132.

3 الشريف، عبود حسام، صناعة الصابون النابلسي، نابلس، د،ن، د،ط، 1989م، ص42، وسيشار إليه فيما بعد الشريف صناعة

4 كلبونه، عبد الصالح، تاريخ مدينة نابلس(2500ق.م-1918م) (د.ن) نابلس، (د.ط)،1992م، ص158، وسيشار إليه فيما بعد كلبونه، تاريخ.

5 الربايعة، أحمد، الصناعة في فلسطين في العصور الحديثة ، المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ بلاد الشام(فلسطين)، مج2، مطابع الجمعية العلمية والملكية، عمان، 1987، ص195،وسيشار إليه فيما بعد الربايعة، الصناعة.

6 كلبونة، تاريخ ، ص159.

7 النمر، إحسان ، تاريخ جبل نابلس و البلقاء ، 4 أجزاء ، ط 2 ، مطبعة جمعية عمال المطابع التعاونية ، نابلس ، فلسطين ، (1395 هـ / 1975 م)، ج2، ص288، وسيشار إليه فيما بعد النمر ، تاريخ .

8 النَّابلسيّ، نبيل، صناعة الصابون النابلسي، مجلة التراث والمجتمع، جمعية انعاش الاسرة ، مجلد1،العدد4، نابلس،1975م،ص96.

9 عارف ، عبدالله ، مدينة نابلس دراسة إقليمية،(1384هـ / 1964م)، (د.ن) ، (د.م) ، (د.ط)، ص50، وسيشار إليه فيما بعد عارف، مدينة .

وأصبح لكل معمل ماركة خاصة تحمل اسم صاحب المعمل، ولا يجوز لغيره استعمالها، أمّا الاثني والعشرين مصنعاً للصابون في مدينة نابلس الكبيرة منها تسمّى مصابن، والصغيرة تدعى معامل، والفرق فيما بين المصبنة والمعمل هو أنّ المصبنة تحوّل 250 جرّة من الزَّيت (والجرة تزن 6 أرطال) مرة واحدة إلى الصَّابون مع إضافة المواد الأخرى، حيث يحتاج إلى غليه على النّار لمدة ثمانية أيام بينما طبخة الصَّابون في المعمل تبقى على النّار فقط 24 ساعة، وتوضع فيها 60 جرة زيت فقط، أمّا عن عدد العمال، فإنّ المصبنة فيها ستة عمّال ورئيس، وهو مدير العمل الذي يشرف على إدارة العمل من الجهة الفنية، وكاتب أي مراقب للحسابات، والناطور وهو الحارس، وخادم، ولا يتقاضون رواتبهم يوميًا أو شهريًا بل هم يتقاضون أجرهم على كلّ طبخة، وقد لا يزيد على ستة جنيهات للعمال و أربعة للريس، أمّا الكاتب والناطور فيتقاضون راتبًا شهريًا عشرة جنيهات للكاتب، وستة جنيهات للناطور، وهنالك أيضاً عمَّال التَّقطيع الذين يتنقَّلون من مصبنة إلى أخرى والذين يقارب عددهم الـ 20 عاملاً، ويقومون ببسط الصَّابون وتقطيعه، ويتقاضون عن كلّ طبخة كبيرة سبعة جنيهات فلسطيني، ولكنّ صاحب المعمل يكتفي بثلاثة عمّال، كاتب وخادم وناطور أو بيّات، ويتقاضون جنيهين ونصف عن كلّ طبخة، أمّا عن ساعات الدوام، فهي تتراوح ما بين الـ 8 – 10 ساعات يومياً، و 8 ساعات في رمضان، وذلك مع عطلة يوم الجمعة وأيام الأعياد كعيد الفطر والأضحى والمولد النَّبوي الشّريف، أمّا الإجازات، فلا تمنح إلّا في الحالات الاضطرارية ولا تعطى تعويضات للعمّال الذين يصابون بطارئ أثناء العمل، ويتراوح إنتاج الصَّابون في نابلس ما بين 200 – 300 طن في السّنة، وتعتمد هذه الكميّة على جودة موسم الزَّيتون السّنويّ.[1]

تجارة الصابون النابلسي:

ويُصدَّرُ الصَّابون لسائرِ البُلدانِ التي يحمل إليها الزَّيت مثل بلدان سواحل البحر الأحمر والخليج العربي، وشمال أفريقيا والأناضول وآسيا الصغرى واليونان[(2)]، وكان يباع بأسعار أعلى من أسعار سائر أنواع الصَّابون الأخرى نظراً لجودته، وكان ذلك يدرّ المال الوفير على أصحابه.[3]

جاء التاجر الهندي غالب شاه وهو أحد أكبر تُجَّار الهند المسلمين إلى مدينة نابلس لينظر في أمر ترويج الصَّابون النَّابلسيّ في الهند؛ لأنّ الهند لا تعرف الصَّابون النَّابلسيّ، واطّلع على طريقة صناعته، ووعد بالعودة إلى نابلس بعد التّرويج لصابونها في الهند[4]، ومن أفخر أنواع الصَّابون النَّابلسيّ صابون حسن شكعة وهو ماركة مُسجّلة وحاصل على الجائزة الأولى في معرض نابلس لعام 1924م، وله رائحة جميلة؛ لأنه مصنوع من زيت الزَّيتون النّقي[5]، وتقدم قنصل مصر بطلب رسمي إلى رئيس بلدية نابلس لدراسة صناعة الصَّابون في نابلس، وطلب منه تقديم المساعدة له في ذلك.[6]

قام رئيس غرفة تجارة نابلس بالإعلان بأنّ قلّة إنتاج محصول زيت الزَّيتون لعام 1932م بالإضافة لفرض ضريبةٍ ماليَّةٍ عاليةٍ على زيت الزَّيتون المستورد سيوقف عدداً كبيراً من معامل الصَّابون

1 حقيقة الأمر، (1943م) ، العدد 31، المجلد 7، ص3.
2 النمر، تاريخ، ج2، ص288.
3 كلبونة، تاريخ. ص113.
4 الصراط المستقيم، (1944هـ/1913م) ، العدد 522، يافا، ص3.
5 جريدة الدفاع، (1353هـ/1934م) ، العدد 77، يافا، ص6.
6 أوراق بلدية نابلس، (1930م) ، ص8.

عن العمل في مدينة نابلس، وبالتالي سيصبح أكثر من 200 عامل عاطلًا عن العمل، ولا يستطيعون توفير قوت عائلاتهم إذا لم تُلبِّي حكومةُ الانتداب البريطاني المطالبَ بخفضِ الضّرائب الجمركية على الزَّيت المستورد حفاظاً على نشاط المعامل من الضّرر ورفقاً بعمَّالها.[1]

في تاريخ 16 تشرين الأول من عام 1934، افتتح المعرض الصّناعيّ الزّراعيّ في نابلس، وكانت هنالك جهود كبيرة مبذولة من مدينة نابلس وقراها تدعو إلى الفخر في هذه الظروف، وهي دليل على القدرة على العطاء عند الإرادة وتهيئة الأسباب، واشتهرت نابلس بالصَّابون منذ زمن قديم، وهي شهرةٌ تفتح وتسهّل لها سُبُل المنافسة والتَّوطيد في الأسواق، حيث إنّها صناعة أساسيَّة لا تؤثّر عليها الظّروف كغيرها من الصّناعات النَّاشئة التي قد تتأثَّر بانتهاء ظروف أي حرب قد تحدث غير أنّ صابون نابلس صاحب الجودة العالية يشقّ طريقه عبر الأسواق جميعها سواء كانت هذه الأسواق قريبة أم بعيدة، وهو أحد منتوجات الحضارة التي ينافس بها المنتوجات الأخرى ولا سيما الغربيّة منها، وفي هذا المعرض القوي اشتدَّ أمل الجميع بأن صناعة الصَّابون ستتقدم وتترسخ وتبقى مصدر ثروة ليس لمدينة نابلس وحدها لفلسطين كلّها، وإلى صناعة الصَّابون النّقي نضيفُ أصنافًا من زيت الزَّيتون الذي يُصنع منه، ومن أجود أنواعه النقية الرائعة.[2]

كان يتمتّع الصَّابون النَّابلسيّ بالجودة والسمعة والإتقان حيث كان يخلو من الغشّ، ممّا جعل الصَّابون المصنوع على غراره مثل الصابون الشامي أو المصري يوسم بالصَّابون النَّابلسيّ حتى تمّ الإعلان عن معمل زيت جديد أسّسه المستوطنون اليهود في فلسطين خلال فترة الانتداب البريطاني، ويدعى (شيمن المحدود)، حيث إنّ النُّخب الأول من إنتاجه من الصَّابون هو من نوعية الصَّابون النَّابلسيّ[3]. ولهذا فإن صناعة الصَّابون تحتاج إلى رأس مال كبيراً، وتحتوي على هوامش ربح واسعة، وكانت بمثابة حقلِ استثمارٍ كبيرٍ، وكانت المصابن ذات موضع تقدير عالٍ؛ لأنها تعدُّ أكبر مؤسّسات الائتمان في جبل نابلس وأهمها، وكانت كميَّة كبيرة من مخزون زيت زيتون المنطقة تُخزَّن في آبار كبيرة محفورة تحت كلّ مصبنة، وكان هذا الزَّيت لا يستخدم فقط للصابون بل كان يستخدم للإيداع والسّحب من قبل الفلّاحين والتّجار، وكانت المصابن تعمل عمل المصارف المالية، حيث إنّ أصحابها يقومون بتسليف الفلاحين المال قبل الموسم ويستردونه زيتاً وقت الموسم، وكان يثبت ذلك على عقود التسليم، وكان لكلّ مصبنة في المدينة زبائن من قرى معينة[4]، وكانت مدينة نابلس معروفة بصناعة الصَّابون من القرن الرابع عشر، وشهرة الصَّابون النَّابلسيّ استقرت وعرفت منذ زمن بعيد قبل الحكم العثماني.[5]

وهنالك مجموعة من العناصر التي جعلت من عمليَّة صناعة الصَّابون في نابلس تستلزم رأس مالٍ كبيرٍ، وهي كما يأتي:

1) الأصول الثابتة: وتشمل ضخامة المبنى

---

1 فلسطين، (1351هـ/1932م) ، يافا، ص3 .

2 جريدة الدفاع، (1382هـ/1943م) ، العدد 2409، يافا.

3 احتفالية مرور 150 عاما على تأسيس بلدية نابلس، المؤتمر العلمي المحور الأول، نابلس، فلسطين، 2019م، ص 36، وسيشار اليه فيما بعد بلدية نابلس ، المؤتمر العلمي.

4 بلدية نابلس ،المؤتمر العلمي، ص37-38.

5 بلدية نابلس ،المؤتمر العلمي،ص38.

الذي يحتوي على الآبار الخاصة بتخزين الزَّيت، القدور النُّحاسيّة الضخمة والكبيرة المستخدمة لطبخ الصَّابون، الأموال العالية التي تلزم للصّيانة والشّراء والبناء.

2) كان الصَّابون يطبخ بكميّات كبيرة تستلزم توظيفاً ماليّاً أوّليّاً وآخر من المواد الأوليّة.

3) في بعض الأحيان ومع بعض التُّجار كان ما يحدث هو أن يمرّ عامان أو ثلاثة أعوام قبل أن يحصل التّجار على إيرادات من رأس المال الذي وضّفوه في عملية صناعة الصَّابون[(1)]، حيث كان ذلك يؤدّي إلى تراكم رأس المال والمشاركة فيه من أجل جمع المال المطلوب لإنتاج الصَّابون، لذلك كانت المصابن ملكيّات مشتركة في معظم الأحيان، وفي أحيان أخرى كان تجّار الزَّيت يجمعون مواردهم ويدمجونها للتعاقد على طبخة الصَّابون، وكل طبخة تستهلك أكثر من (5) أطنان من زيت الزَّيتون[2]

يقوم أصحاب المصابن ببيع الصَّابون النَّابلسيّ لأصحاب الحوانيت، كالسمانة والبقّالة والعطارين وما شابههم، والذين هم بدورهم يبيعونه على النَّاس[3]، البعض يَغشّ الصَّابون حيث يقوم بإضافة الجير والقلي والملح بنصف كمية الجير "الشيد"، ولا يمزجه بزيت الزَّيتون الخالص، وإنّما بالأدهان كدهن القرطم(نبات العصفر) وغيره من الأدهان، أو بقليل من الزَّيت المعكر مع الكثير من الشيد والقلي، و هذا الصّنف يسمّى أو يعرف في الشّام بالصَّابون البلدي، وقليل من أهل الشَّام أو دمشق يستعمله لعدم جودته، بل الأكثر يستعملون الصَّابون المعروف بالصَّابون النَّابلسيّ الذي يأتون به من نابلس[4]، ويطلق على كلّ مِن صَانعِ الصَّابون وبائعه اسم الصبَّان[5]، كما قامت شركة يهودية ببيع الزَيوت بأقلّ الأسعار حتّى تضارب على الزَّيت المحلي المستخدم في صناعة الصَّابون؛ ممّا اضطرّ التّجار إلى خلط زيتهم بالزَّيت المستورد قليل الجودة حتّى يقلّ سعره، ويتمّ بيعه في الأسواق، وهذا ما يشكو منه أصحاب معامل الصَّابون في نابلس.[6]

قدّم أصحاب معامل الصَّابون عريضة إلى قائم المقام بإدارة حكومة الانتداب البريطاني يعترضون فيها على إدخال حبّ فستق العبيد، وبذرة عين الشّمس لفلسطين دون أي ضرائب جمركية أو استيفاء عشرة جنيهات فلسطينيّة على طن زيت الصّويا الذي يتم إدخاله إلى فلسطين، حيث شجّع الكثير من الأهالي على خلط الزّيوت التي ذكرناها سابقاً بزيت الزَّيتون، ثمّ بيعه في الأسواق للاستهلاك البشري، وعرضت هذه الزيوت على أصحاب معامل الصَّابون الذين اعتادوا على تمويل معاملهم بالكميّات المَطلوبة في موسم الزَّيتون، وتخزينه لاستخدامه في صنع الصَّابون، وهذا يشكّل تهديداً لصناعة الصَّابون، حيث إنّ طنًّا واحدًا مغشوشًا من الزَّيت يفسد على صاحب المعمل جميع كميّة الزَّيت في بئره، وكذلك إدخال الحبوب التي يستخرج منها الزَّيت

---

1 بلدية نابلس ، المؤتمر العلمي، ص 39

2 بلدية نابلس، المؤتمر العلمي، ص 40.

3 المقدسي، أحسن، ج2، ص142.

4 القاسمي، محمّد وآخرون، قاموس الصناعات الشامية، تحقيق ظاهر القاسمي، قسمين، دار الطلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، (1408هـ/1988م)،ص269، سيشار اليه فيما بعد القاسمي قاموس

5 القاسمي، قاموس ، 268.

6 جريدة فلسطين، (1353هـ/1943م) ، العدد 197–2770، يافا، ص5 .

إلـى فلسطين بـدون ضـريبة جمركيّـة عاليـة يشـجّع النّاس على الاستمرار في غشّ الزّيت؛ للاستفادة من رخصـها مقابل ارتفـاع أسـعار زيـت الزَّيتـون، وذلـك يسبّب ضرراً للمزارع في البلاد، ويعتبّر زيت الزَّيتون فاحشـاً، حيث إنّ أصـحاب المعامل يشترون الكمية الأكبـر مـن زيـت الزَّيتـون، ومـن المعلـوم أنَّ زيـت الزَّيتون يعدّ المَحصول الأوّل بعد محصول الأشجار الحمضية، وطالبوا أصحاب المعامل بفرض الضّريبة الجمركيّة على تلك الزيوت وحبوبها عند الاستيراد مـن أجـل الحفـاظ علـى محصـول شـجر الزَّيتـون، والمحافظـة علـى صـناعة الصَّـابون[1]، ومـن أنـواع الصَّـابون النَّابلسـيّ الماركـة المُسـجّلة للصـابون المصنوع من زيت زيتون والقلي، الصَّـابون النَّابلسيّ الممتاز.[2]

وفـي عـام 1935م قـد عُقـدَت اتفاقيـة بـين حكومتي مصر وحكومة الانتداب في فلسطين بشأن تخفيض ضريبة الصَّـابون النَّابلسيّ وقدرها جنيهان عن كلّ طن، واشترطت حكومة مصر على حكومة الانتداب أن يكون هنالك رقابة رسميّة على صناعة الصَّابون، وأن يتمّ صناعته من الزَّيت النقي، وتكون هذه المراقبة من قبل موظفين فنيين، وأن تضع ختماً خاصـاً علـى صـناديق الصَّـابون، لتبـيّن أنّ هـذا الصَّابون هو صابون نابلسيّ، وعلى أثره وجّه جناب حاكم نابلس مستر (فوت) أصحاب مصانع الصَّـابون للاتفاق معهم والتنسيق على كيفية العمل.[3]

المصابن في مدينة نابلس:

ويتـراوح عـدد المصـابن فـي نـابلس فـي عـام (1937م) بحوالي اثني وعشرين مصبنة، تتعاون في جودة وكثرة المنتوجات، وأهم هذه المعامل ثلاثة أو أربعـة يملكها الحـاج نمـر النَّابلسـيّ وبعـض أقربائـه، وأخرى يملكها أحمد أفندي الشكعة وما عداها فهي معامـلٌ صـغيرةٌ تبيـعُ منتوجاتهـا فـي فلسـطين، وقـد تحسّـنت أسـعارُ الصَّـابون فـي هـذه السَّـنة تحسُّـناً واضحًا لا مثيل له في السّابق، وكان السّبب في ذلك هـو غـلاء زيـت الزَّيتـون وانقطـاع الصَّـابون عـن الأسواق أيام الإضراب[4]، وهنالك عدد من المصـابن التـي يمكـن ذكرهـا كمـا أشـير إليهـا فـي سـجلات المحكمة الشرعية العثمانية في الفترة السابقة للدراسة والتـي استمرت لفترة الدراسـة وعددها (29) مصـبنة وهي كما يأتي:

1) مصـبنة عاشـور القديمـة فـي محلـة الغـرب، تتكـون مـن طبقتـين سـفلية فيهـا عـدة خيـام معقـودة بـالحجر وأربـع آبـار لجمـع الزَّيـت، وحلـة نحاسية ومخـازن للشيد والقلي، وعلوية تسمى مفرشاً للصابون، وهـي التي تم بيعها للحاج محمد حسن الشكعة.[5]
2) مصـبنة الحــاج قاسـم النَّابلسـيّ فـي محلـة القريون، تحتوي على سبع آبار لجمع الزَّيت وحلـة نحاسـيّة بنـي فوقهـا أقمـيم وهـو علـى شـكل حلـة تـم بنائـه مـن الطـوب و الحجـر الناري، ومفرش راكب على ظهرها، ومخازن داخلها لوضع القلي والشيد.[6]
3) مصـبنة الحـاج محمـود أفنـدي النَّابلسـيّ، فـي محلة الياسمينة والتـي تحتوي علـى أربـع آبـار

1 فلسطين، (1353هـ/1934م) ، العدد 211–2784، يافا، ص6.
2 الدفاع، (1354هـ/1935م) ، العدد 232، يافا، ص5.
3 الدفاع، (1354هـ/1935م) ، العدد 421، ص3.
4 حقيقة الأمر، (1937) ، العدد 30، ص7.
5 نابلس، سجل، 35(1315 هـ/1897م) ، ص98.
6 نابلس، سجل، 40(1321 هـ/1903م) ، ص149.

لجمع الزَّيت ومخزن للقلي، وآخر للجفت (مخلفات الزيتون) ومفرش وحلّة نُحاسيّة، وعدة كاملة لطبخ الصَّابون.[1]

4) المصبنة القديمة للحاج حسن النَّابلسيّ في خطّ حمام القاضي في محلة الياسمينة، تحتوي على سبع آبار للزيت، وأربع حواصل علوية لوضع القلي والشيد، ومفرش وحلة نحاسية وعدة كاملة لطبخ الصَّابون.[2]

5) مصبنة حمد الله النَّابلسيّ في محلة القريون.[3]

6) مصبنة أحمد عاشور وإخوانه في محلة الغرب.[4]

7) المصبنة الغريبة للحاج أحمد أسعد الخياط، في محلة الغرب وهي تحتوي على آبار ومنافع وحلة، بيعت للشيخ محمد رشيد البيطار.[5]

8) مصبنة أبناء شاهين في محلة الياسمينة.[6]

9) مصبنة الشيخ عبد الواحد الخماش في محلة الياسمينة.[7]

10) مصبنة الحاج داوود كنعان في محلة الغرب وهي لصاحبها سلام بن عبد الله كنعان الذي باعها إلى عبد الحليم داوود كنعان)[8](وكانت تسمى مصبنة الشقراء وكانت هذه المصبنة تحتوي على أربعة آبار لتخزين الزيت والقلي ومخازن للجفت والشيد وحلة نحاسية.[9]

11) مصبنة الحاج قاسم النابلسي التي تحتوي على سبعة ابار يجمع فيها الزيت وحلة نحاسية وأقميم ومفرش على ظهرها ومخازن بداخلها يوضع فيها القلي والشيد وهي في محلة القريون.[10]

12) المصبنة الكبيرة للحاج محمود حامد النابلسي وتتكون من طبقتين سفلية يوجد فيها أبار لتخزين الزيت وحواصل لوضع الشيد والقلي والجفت فيها وعدة طبخ الصابون كاملة وعليا فيها مفرش لفرش الصابون وتقع في محلة الياسمينة.[11]

13) المصبنة الصالحية وقد كانت ملك لأبناء طوقان وتم بيعها للحاج إسماعيل عرفان وشريكه الحاج حسن الداري وتقع في محلة الياسمينة وتحتوي على خمسة أبار واحواض.[12]

14) مصبنة الحاج عبد الرحمن أفندي النابلسي في محلة القريون والتي تم بيعها للحاج سعيد عبد الحمن عبد المجيد.[13]

15) مصبنة الشيخ عبد الهادي هاشم في محلة الياسمينة.[14]

16) مصبنة القاضي.[15]

17) مصبنة النمر في محلة الحبلة في خط البشر.[16]

---

1 نابلس، سجل، 41(1325 هـ/1907م) ، ص122.
2 نابلس، سجل، 41(1325 هـ/1907م) ، ص123.
3 نابلس، سجل، 43(1328 هـ/1910م) ، ص69.
4 نابلس، سجل، 38(1319 هـ/1903م) ، ص 168.
5 نابلس، سجل، 39(1322 هـ/1904م) ، ص72؛ نابلس، سجل، 41(1325 هـ/1907م) ، ص156.
6 نابلس، سجل، 41(1325 هـ/1907م) ، ص122.
7 نابلس، سجل، 41(1325 هـ/1907م) ، ص379.
8 نابلس ، سجل ،35(1315هـ/1897م)، ص98.
9 نابلس، سجل، 40(1321هـ/1903م)، ص133.
10 نابلس، سجل، 40(1321هـ/1903م)، ص149.
11 نابلس، سجل43(1328هـ/1910م)، ص136.
12 نابلس، سجل36(1317هـ/1899م)، ص331.
13 نابلس، سجل 40 (1319هـ/1903م)، ص103
14 نابلس، سجل38(1319هـ/1901م)، ص177
15 نابلس، سجل39(1322هـ/1904م)، ص72؛ نابلس، سجل41(1325هـ/1907م)، ص156
16 نابلس، سجل39(1322هـ/1904م)، ص92

18) مصبنة الحاج عثمان النابلسي والحاج قاسم في محلة القريون في خط التوتة.[1]

19) المصبنة العسلية لآل البشتاوي في محلة العقبة وتحتوي على آبار وحلة نحاسية ومفرش.[2]

20) مصبنة أبناء حامد القدومي في محلة الحبلة[3]

21) مصبنة الخياط في محلة العقبة، والتي تم بيعها للحاج عبد الغني والحاج عبد الكريم العنبتاوي.[4]

22) مصبنة الحاج سعد عبد المجيد وتحتوي على آبار ومخازن للقلي والشيد ومفرش على ظهرها للصابون في محلة القريون.[5]

23) مصبنة الواقف وهي ملك للحاج محمد مصطفى عاشور في محلة الغرب.[6]

24) مصبنة حسن آغا وتقع في محلة الياسمينة[7]

25) مصبنة الحسنية في محلة الياسمينة للحاج حسن عبد القادر هاشم.[8]

26) مصبنة الوقف وهي مصبنة قديمة اوقفها الحاج مصطفى طوقان على ورثته وتقع في محلة الياسمينة.[9]

27) مصبنة عبد الغني العنبتاوي في محلة القيسارية.[10]

28) مصبنة حسن النابلسي في محلة القريون.[11]

29) المصبنة الجيطانية في محلة القريون للشيخ أحمد إبراهيم الخماش.[12]

كما تذكر السجلات أنه يوجد مصابن كانت تتبع لتجار نابلس في مدن أخرى ومن الأمثلة عليها مصبنة يعقوب الدباس وحسن النابلسي[13] ومصبنة سعيد عبد المجيد في يافا.[14]

ومن أصحاب مصانع الصَّابون الذين يستوردون زيت الزَّيتون الحاج نمر أفندي النَّابلسيّ، الحاج عبد الرحيم أفندي النَّابلسيّ، ماجد أفندي النَّابلسيّ، الحاج جمال أفندي النَّابلسيّ، أحمد أفندي الشكعة، أنس أفندي عبد الهادي، عبد الفتاح طوفان، الحاج طاهر أفندي المصري، الحاج سعيد أفندي عبد المجيد، أمين أفندي الطاهر، شيخ عمرو أفندي عرفات[15]، وهنالك عدد من المصابن التي لا تبيع إنتاجها في فلسطين، وتصدره إلى مصر مثل مصبنة راضي حسن النَّابلسيّ.[16]

وفي عام 1945م تمّ التخطيط وتداول أخبار عن إنشاء مصنع صابون عصري في نابلس يدار بالكهرباء برأسمال يقدر بـ 50,000 جنيه فلسطيني، وقد استورد الوفد العربي التّجاري الماكينات اللازمة من بريطانيا وكان ذلك أثناء زيارة لها، كما أنه تمّ التصريح لأصحاب المصابن في نابلس بتصدير قرابة الـ 250 طنًّا من الصَّابون إلى العراق، وكان ذلك نتيجة للمحادثات مع الوفد التجاري العراقي أثناء

---

1 نابلس، سجل 39(1322هـ/1904م)، ص300
2 نابلس، سجل40(1321هـ/1903م)، ص59
3 نابلس، سجل41(1325هـ/1907م)، ص16
4 نابلس، سجل41(1325هـ/1907م)، ص99
5 نابلس، سجل44(1329هـ/1911م) ص309
6 نابلس، سجل46(1331هـ/1913م) ص181
7 نابلس سجل48(1334هـ/1916م)، ص3
8 نابلس، سجل 40(1321هـ/1903م)، ص6
9 نابلس، سجل44(1329هـ/1911م)، ص190
10 نابلس، سجل 40(1321هـ/1903م)، ص200
11 نابلس، سجل45(1330هـ/1912م)، ص207
12 نابلس، سجل40(1321هـ/1903م)، ص12
13 نابلس، سجل36(1317هـ/1899م)، ص94
14 نابلس، سجل46(1331هـ/1913م)، ص10
15 مكتبة بلدية نابلس، (1933م) ، ص57.
16 مكتبة بلدية نابلس، (1984م) ، ص236.

زيارته لفلسطين، وستقوم العراق بدورها في المقابل بتصدير منتجات بقيمة مساوية لفلسطين.(1)

صعوبات وعقبات واجهت صناعة الصابون:

على الرغم من أنّ صناعة الصَّابون تُعدّ من أهمّ مُرتكزاتِ الاقتصاد في مدينة نابلس، إلّا أنّها بدأت بالتّدهور سنة تلو الأخرى لأسباب ومن أهمها:

1) محاربة الحكومة المصريّة لصناعة الصّابون النابلسي من خلال زيادة الرُّسوم الجمركيّة على الصابون المستورد من نابلس، وكان ذلك من أجل تشجيع هذا الصنف في بلادها، وحماية محصولاتها حيث إنّه كانت البلاد المصرية من أكبر الأسواق لتسويق الصّابون.(2)

2) سمحت حكومة الانتداب البريطاني عام 1933م بإدخال زيوت الأسيد (وهي مادة حمض الكبريتيك والتي تدخل في صناعة الصّابون) بدون جمرك لصناعة الصّابون في هذه البلاد الأمر الذي أوجد تجاراً كثيرين يشتغلون به في كلّ من حيفا ويافا، وقد عرضوا الصّابون بسعر أرخص في السّوق الفلسطيني وشرق الأردن وسوريا، الأمر الذي أدّى إلى تخفيف الطّلب على الصّابون النَّابلسيّ المصنوع من زيت الزَّيتون الصافي ونتيجة ذلك فقد كان الضّرر العائد ليس محصوراً فقط على أصحاب معامل الصّابون، وإنما على الفلاحين أصحاب زيت الزَّيتون؛ لأن أسعاره قد تدنّت نتيجة لذلك.(3)

وكان الحلّ للتخلُّص من تلك المشكلة هو عمل اتّفاق تجاريّ مع حكومة مصر بطريقة يؤمّن بها تنزيل وتخفيض الرسوم الجمركية المفروضة على الصّابون النَّابلسيّ، وكذلك تحديد استيراد الأسيد من الخارج، وفرض عليه رسوم جمركية عالية، وهذه الطريقة تضمن للفلاح بيع حاصلاته السنوية من الزَّيت بأسعار مناسبة، وتحفظ للصابون النَّابلسيّ أسواقه.(4)

تنشّطت حركة المصابن في مدينة نابلس قليلاً بعد أن أخذ بعضها يستعمل زيت الفستق في صناعة الصَّابون، وكانت هذه المرة الأولى الذي يصنع فيها الصّابون بغير زيت الزَّيتون في نابلس(5)، وبعد أن قرّر تجّار الصّابون مقاطعة الزَّيت في مدينة نابلس بسبب غشّ بعض القرويين للزّيت، وقال تجّار الزَّيت: إنَّ غشّ القرويين للزيت ليس ذنبهم، وإنّ هذه المقاطعة ستجبرهم على بيع الزَّيت للتّجار اليهود الذين بدأوا يساومون على الزَّيت ذاته كردة فعل أخرى على مقاطعة تجّار الصَّابون الذين سَيُقْدِمُون ومن جميع المقاطعات على شراء الصَّابون؛ لأن قرار المقاطعة قرار غير مُنصِف(6)، ومن أشهر أنواع الصَّابون النَّابلسيّ صابون الشّمس المشرقة لصاحبه حسن النَّابلسيّ.(7)

وقام الحاج عبد الرحيم أفندي النَّابلسيّ أحد أصحاب أكبر معامل الصَّابون النَّابلسيّ بإدلاء

1 مجلة فلسطين، (1364هـ/1945م) ، العدد 102-6056، ص4.

2 الأرشيف مذكرة من بلدية نابلس تقيد التحسينات العامة على الأوضاع الاقتصادية في نابلس، 1933، ص22.

3 الأرشيف مذكرة من بلدية نابلس تقيد التحسينات العامة على الأوضاع الاقتصادية في نابلس،1933، ص22.

4 الأرشيف مذكرة من بلدية نابلس تقيد التحسينات العامة على الأوضاع الاقتصادية في نابلس،1933، ص23.

5 الصراط المستقيم، (1351هـ/1932م) ، العدد 640، يافا، ص5.

6 الجامعة الإسلامية، (1353هـ/1934م) ، العدد 674، يافا، ص4.

7 الصراط المستقيم، (1350هـ/1932م) ، العدد 607، يافا، ص5.

تصريح بأنّ كلّ ما يقال ويشاع عن إصدار أصحاب معامل الصَّابون بنابلس ونيتهم لعدم شراء زيت الزَّيتون الصّافي الخالي من الغُشّ أنّه قول هراء ليس له نصيب من الصّحة، وأنَّ هذا الحديث المتداول إنّما هو لنشر وإثارة البلبلة، وقال عندما أدخلت حكومة الانتداب البريطاني حبوب فستق العبيد وبذرة عين الشَّمس لفلسطين بدون جمرك تشجيعاً للصّناعة، كان مستوردو هذه الأصناف وعاصروها يتمكّنون من تصريف طن زيتها بسعر 18 جنيهاً، ومستوردو زيت الصّويا يتمكّن من تصريف هذا النّوع بسعر 25 جنيهاً للطّن الواحد، بينما سعر زيت الزَّيتون المحلي يباع بـ 42 جنيهًا فلسطينيًّا، فالفرق واضح في الأسعار بين هذه الزّيوت؛ ممّا يشجع على الغشّ في زيت الزَّيتون؛ مما يضرّ في مصلحة أصحاب معامل الصَّابون؛ لذا تقرر عدم الشّراء إلّا من الزَّيت الصافي المؤكّد عدم غشّه، وذلك أيضاً لتشجيع الفلاح على الاستمرار في زراعة شجرة الزَّيتون قدر المستطاع.[1]

قام الحاج نمر أفندي النَّابلسيّ وهو أحد أصحاب أكبر معامل الصَّابون النَّابلسيّ برفع قضية في مصر بسبب تقليد صابون معمله وختمه بختم ماركته (باعبيد) المعروف باسم (إخوان باعبيد) الذي كان قد صنع بكميّات كبيرة جداً، وكسب قضيته، وتم إتلاف كميّات الصَّابون المُقلّدة بالحَرقِ، وتمّ نشر هذا الخبر في كثير من الصحف المصرية مثل: البلاغ والجهاد والأهرام، وكان ذلك الإتلاف مع فرض غرامة على المقلد للحاج النَّابلسيّ لكنّه رفضها.[2]

كمية الصَّابون المنتجة والمصدرة إلى مصر.[3]

السنة	كميّات الصَّابون المنتجة بالكيلو غرام	كميّة الصَّابون المُصدَّر إلى مصر بالكيلو غرام
1938	2.234.866	1.088.906
1939	2.423.144	827.734
1940	1.882.988	358.466
1943	1754.636	165.863

ويبيّن لنا الجدول رقم (1) أنّه وفي عام 1938م كان الصَّابون الذي أُنتجَ في نابلس تمّ تصدير ما نسبته بـ(48.8%) من إجمالي الإنتاج إلى مصر وذلك يدل على انها سوق جيد لصابون النابلسي، أمّا باقي الإنتاج وهو ما نسبته (51.2%)، فيقسم ما بين الاستهلاك المحلي والتّصدير إلى الأسواق الخارجيّة المجاورة لفلسطين مثل الأردن وسوريا، حيث إنَّ أكثر أهل دمشق يستعملون الصَّابون المعروف بالنَّابلسيّ، والذي يأتي من مدينة نابلس؛ وسبب شهرة مدينة نابلس بهذه الصّناعة وفرة زيت الزَّيتون لكثرة زراعة الزَّيتون في جبال نابلس.[4]

وفي عام 1939م زادت نسبة إنتاج الصَّابون إلى (8.4%) عن الإنتاج في سنة 1938م، مع أنَّ كمية الصَّابون المُصدَّرة إلى مصر قد قلّت، وكانت نسبتها (43.1%) من إجمالي الإنتاج في تلك السنة، وقد يكون سبب زيادة الإنتاج هو سبب زيادة الإنتاج من زيت الزَّيتون، أما فيما يخص انخفاض التصدير إلى مصر، فهو يعود إلى زيادة الجمارك المفروضة على تصدير الصَّابون، ومن الممكن أن تكون عوضت بزيادة الصادرات إلى الأردن وسوريا، أمّا في عام (1940)، فانخفض إنتاج الصَّابون في

1 الصراط المستقيم، (1352هـ/1933م) ، العدد 693، يافا، ص2.
2 الصراط المستقيم، (1352هـ/1933م) ، العدد 693، يافا، ص2.

3 الدباغ، مصطفى، بلادنا فلسطين،4 أجزاء، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط4،(1409هـ / 1988م) ج2،ص125 ، وسيشار إليه فيما الدباغ ، بلادنا
4 الراميني، نابلس، ص 132.

نـابلس بنسـبة (22.3%)، وانخفضـت أيضـاً نسـبة التصدير إلى مصر إلى (8.6) من مجمل إنتاج عام 1940، وبلغت النسبة المُصدَّرة إلى مصر (9.4%) مـن إجمـالي الإنتـاج الكلـي، وبالتـالي فـإنّ إنتـاج الصَّابون قد زاد في سنة 1939 عن سنة 1938، وانخفض في الأعوام التالية، واستمرَّ في الانخفاض حتى عام 1943م، وبطبيعة الحال فإنه من المؤكَّد أن تكون هنالك أسباب أدَّت إلى الانخفاض في إنتاج الصَّابون والانخفاض في تصديره إلى مصر، وهذه الأسباب هي:

1) ظهور صـناعات محليـة مماثلـة فـي مصـر والـدول المجـاورة لفلسـطين مثـل الأردن وسوريا، مما قلّل من نسبة الإنتاج.
2) قيـام الحـرب العالميـة الثانيـة وأثرهـا علـى الحركة التجارية بين الدول.
3) فـرض ضـريبة عاليـة مـن قبـل الحكومـة المصرية على استيراد الصَّابون.
4) وصـول الصَّـابون الأجنبـي المُعطَّـر إلـى الأسـواق التـي كـان يبـاع فيهـا الصَّـابون النَّابلسيّ.[1]

قام الحاكم الإنجليزي العسكري بزيارة لنابلس في صباح 22/شباط/ لسنة 1944، واستقبله حاكم اللواء ومساعده وقائم مقام المدينة، حيث زار رئيس البلدية، وزار المطحنة الوطنية، ومن ثم زار مصبنة السيد أحمـد الشـكعة، واطّلـع علـى عمليـة صـناعة الصَّابون، ومن ثمّ غادر نـابلس بعد أن أثنـى علـى الصّناعات التي فيها، وعلى الجهد المبذول.[2]

الخاتمة :-

تنـاول البحـث صـناعة الصـابون النابلسـي فـي مدينـة نـابلس فـي الفتـرة مـن ١٩١٨-١٩٤٨م وتـم الاعتماد في جمع معلومات هذا البحث على العديد من المصـادر والمراجـع وبعـض الوثـائق والسـجلات التـي سـاهمت فـي توضـيح الصـورة حـول موضـوع البحث وتم التوصل الى العديد من النتائج من خلاله كالتالي:

1) اهميـة الصـابون النابلسـي التاريخيـة منـذ الفتـرات التـي سـبقت فتـرة الدراسـة وشـهرته التاريخية.
2) آلية صناعة الصابون النابلسي والحديث عن أهـم مكوناتـه واعتمـاده علـى زيـت الزيتـون الخـام النقـي الـذي اكسبه جـودة عاليـة ميزه عن غيره من انواع الصابون.
3) توضيح الاختلاف بين المصبنة والمعمل في مدينـة نـابلس وهـي الامـاكن المخصصـة لصناعة الصابون النابلسي.
4) انتشـار الصـابون النابلسـي ووصـوله الـى منـاطق خـارج فلسطين فـي الـوطن العربـي وخارجـه واهميـة صـناعته فـي الاقتصـاد النابلسي ومنافسـة الصـابون النابلسـي لغيره من انواع الصـابون الاخرى ومحافظتـه علـى مكانته بسبب جودته.
5) هـذه الصـناعة قائمـه علـى وجـود المعامـل والمصابن وانتشارها في مدينة نابلس.
6) ان صناعة الصابون في مدينة نابلس كغيرها من الصـناعات القائمـة تواجهها العديد من التحديات في صناعتها كوجود المنافسة بينها وبين غيرها من انواع الصابون.

وقـد قامـت الباحثـة جاهـدة بـأن تعطـي هـذه الدراسـة حقهـا فـي جمـع المعلومـات حيـث واجهـت

1 الشريف، صناعة الصَّابون النَّابلسيّ، (د.ن)، (د.ط)، نابلس،1989م، ص42.

2 جريدة الدفاع، (1363هـ/1944م) ، العدد 2681،يافا، ص3.

العديد من العقبات في جمع المصادر والمراجع للوصول الى معلومات وتفاصيل هذه الصناعة وذلك لقلتها ولعدم وجود دراسات وابحاث مختصة في هذا الجانب رغم اهمية صناعة الصابون النابلسي وتأثيره على الاقتصاد النابلسي.

كما تتمنى الباحثة بأن يتمتع هذا الموضوع بأهمية دراسية وبحثية تتوازن مع اهمية هذه الصناعة وتأثيرها على الاقتصاد النابلسي لتعرف حيثياته بشكل اكبر وأوضح وتسأل الله أن تكون قد وُفِقت في بحثها وحققت الهدف منه في توضيح تفاصيله وايصال صورة متكاملة نوعاً ما عن صناعة الصابون النابلسي.

قائمة المصادر والمراجع

* المصادر غير المنشورة

أ) سجلات المحكمة الشرعية نابلس، نسخة إلكترونية محفوظة بمكتبة جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

- نابلس سجل 35،(1315هـ/1897م-1317هـ/1899م).
- نابلس سجل 38،(1319هـ/1901م-1321هـ/1903م).
- نابلس سجل39،(1322هـ/1904م-1325هـ/1907م).
- نابلس سجل 40،(1321هـ/1903م-1323هـ/1905م).
- نابلس سجل 41،(1325هـ/1907م-1328هـ/1910م).

ب) الأرشيف البريطاني

مذكرة من بلدية نابلس تقييد التحسينات العامة على الأوضاع الاقتصادية في نابلس (1933م)

ج) الجرائد والدوريات

1) الجرائد

- الجامعة الإسلامية، العدد(1353هـ/1934م).
- حقيقة الأمر، العدد(31)،(1362هـ/1943م).
- حقيقة الأمر، العدد(30)،(1357هـ/1937م).
- الدفاع، العدد(2409)، (1362هـ/1943م).
- الدفاع، العدد(232)، (1354هـ/1935م).
- الدفاع، العدد(77)، (1353هـ/1934م).
- الدفاع، العدد(2681)، (1363هـ/1944م).
- الدفاع، العدد(421)، (1354هـ/1935م).
- الصراط المستقيم، العدد(607)، (1350هـ/1932م).
- الصراط المستقيم، العدد(693)، (1352هـ/1933م).
- الصراط المستقيم، العدد(522)، (1344هـ/1931م).
- الصراط المستقيم، العدد(640)، (1357هـ/1937م).
- فلسطين، العدد(2770-197)، (1363هـ/1943م).
- فلسطين، العدد(2759-67)، (1351هـ/1932م).
- فلسطين، العدد(2784-211)، (1353هـ/1934م).

2) الدوريات

- الربايعة، أحمد، الصناعة في فلسطين في العصور الحديثة، المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ بلاد الشام (فلسطين) المجلد2، مطابع الجمعية العلمية الملكية، عمان، 1987م .
- النَّابلسيّ، نبيل، صناعة الصابون النابلسي، مجلة التراث والمجتمع، جمعية انعاش الاسرة ، مجلد1،العدد4، نابلس، 1975م .

* المصادر المنشورة

- الحنبلي، مجير الدين، (ت927هـ/1520م)، الانس الجليل في تاريخ القدس والخليل، تحقيق محمود عودة الكعابنة، 2ج، مكتبة دنديس، عمان، (د. ط)، (د. ت).

- الدباغ، مصطفى، بلادنا فلسطين،4 أجزاء، دار الطليعة، بيروت، لبنان ، ط4،(1409هـ / 1988م).
- الدمشقي، محمد بن أبي طالب الأنصاري(ت727هـ/1326م)، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، أتوهاراوتس، ليبزج، ألمانيا، ط2، (1342هـ/1923م).
- المقدسي، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد أبي بكر البناء (ت 380هـ/ 900م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، 2أجزاء، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، (1319هـ /1991م).
– النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني،(ت 1143هـ/1731م)، الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، دار المعرفة، دمشق ، سورية، ط1، (1410هـ/1989م).
- النمر، إحسان، تاريخ جبل نابلس و البلقاء ، 4 أجزاء ، ط 2 ، مطبعة جمعية عمال المطابع التعاونية ، نابلس ، فلسطين ، (1395 هـ / 1975 م).

* المراجع:

– احتفالية مرور 150 عاما على تأسيس بلدية نابلس، المؤتمر العلمي المحور الأول، نابلس، فلسطين، 2019م.
– الراميني، أكرم، نابلس في القرن التاسع عشر، (د.ط)، مطابع دار الشعب، عمان، الأردن، (1396هـ/1976م).
– الشريف، عبود حسام، صناعة الصابون النابلسي، نابلس، (د،ن)، (د،ط)، 1989م.
– عارف ، عبدالله ، مدينة نابلس دراسة إقليمية، (د.ن) ، (د.م) ، (د.ط)، (1384هـ / 1964م).
– القاسمي، محمد وآخرون، قاموس الصناعات الشامية، تحقيق ظاهر القاسمي، قسمين، دار الطلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، (1408هـ/1988م).
- كلبونه، عبد الصالح، تاريخ مدينة نابلس2500 ق.م-1918م(،) د.ن)، نابلس، ط1 ،1992م.

*الرسائل الجامعية:

– الاقرع، مروان، الحياة الاقتصادية والاجتماعية في مدينة نابلس(1900-1918م)،(د،ن) ، جامعة النجاح، (د،ط)، 2014م.

الوضعية السياسية بالمغرب الأقصى قبل ظهور المرابطين.

The political situation in Al-Aqsa Morocco before the emergence of the Almoravids

الباحث/ جمال رداحي

طالب باحث في سلك الدكتوراه

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة ابن طفيل، المملكة المغربية.

ملخص:

تناولت هذه الدراسة الوضعية السياسية للمغرب الأقصى قبيل ظهور المرابطين، أي قبل الوحدة السياسة للمغرب الأقصى على يد المرابطين، وذلك من خلال الوقوف على أهم الإمارات المستقلة التي تأسست خلال تلك الفترة، ليتبين أن المغرب الأقصى عرف قبيل تأسيس الدولة المرابطية مجموعة من الإمارات أهمها إمارة الأدارسة بفاس وإمارة برغواطة بإقليم تامسنا وإمارة بنو مدرار بسجلماسة وإمارة بنو صالح بنكور، وكلها إمارات شكلت كيانات مستقلة عن الخلافة الإسلامية بالمشرق الإسلامي.

الكلمات الدالة: المغرب الأقصى، الإمارات، الأدارسة، برغواطة، بنو مدرار، بنو صالح.

Abstract:

This study dealt with the political situation of Al-Maghreb Al-Aqsa prior to the emergence of the Almoravids, that is, before the political unity of Al-Maghreb Al-Aqsa at the hands of the Almoravids, by examining the most important independent emirates that were established during that period, to show that Al-Maghreb Al-Aqsa knew before the establishment of the Almoravid state a group of emirates, the most important of which is the Idrisid emirate Fez, the Emirate of Barghawata in the province of Tamesna, the Emirate of Banu Madrar in Sijilmasa, and the Emirate of Banu Saleh Benkur, all of which formed independent entities from the Islamic Caliphate in the Islamic East.

Keywords: Al-Maghreb Al-Aqsa, the Idrisid, Barghawata, Banu Madrar, Banu Saleh

مقدمة:

نظرا للتحولات التي شهدها العالم الإسلامي عامة والغرب الإسلامي على الخصوص، لاسيما بعد سقوط الخلافة الأموية بالمشرق ووصول العباسيين للسلطة، ونتيجة لسياسة الولاة وما أصبح يمارسونه على المغاربة خلال هذه الفترة، هذه التحولات السياسية كلها أسهمت في ظهور مجموعة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية أدت في النهاية إلى اندلاع العديد من الثورات كان الهدف منها، حسب ما تم استقراؤه من المصادر، الاستقلال التام عن الخلافة الإسلامية بالمشرق سواء في الفترة الأموية أو العباسية، ومن هنا ظهرت إمارات مستقلة، خلال القرن الثاني الهجري والتي شكلت كيانات سياسية قوية عمرت لمدة زمنية ناهزت ثلاثة قرون كالإمارة البرغواطية بتامسنا، كما أصبحت لهذه الإمارات علاقات سياسية خارجية خاصة مع الفاطميين وأموي الأندلس، ومن أهم الإمارات التي ظهرت على مسرح الأحداث:

أولا: إمارة الأدارسة

قامت الإمارة الإدريسية في المغرب الأقصى عندما نزل إدريس بن عبد الله على قبيلة أوربة وهنا يقول ابن أبي زرع: أن إدريس "بايعته أولا أوربة وهي أعظم قبائل المغرب وأكثرها عددا وأشهرها قوة وبأسا، ثم بايعته قبائل زناتة وأصناف قبائل البربر"[1]، وقال ابن خلدون: "اجتمعت عليه زواغة ولواتة وسدراتة وغياثة ونفزة ومكناسة وغمارة وكافة البربر بالمغرب"[2]، إدريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثني بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب من فاطمة الزهراء بنت الرسول[3].

بعد مبايعته كون جيشا من قبائل زناتة وأوربة وصنهاجة ونفزاوة لفتح أقاليم مغربية أخرى، وتوسيع إمارته فاستولى على شالة، ثم سائر بلاد تامسنا وتادلا، وعمل على نشر الإسلام بها ثم عاد بجيشه إلى وليلي سنة 172هـ، لينتقل إلى الجبال والحصون مثل حصون قندلاوة وحصون مديونة وبهلولة وقلاع غياثة وبلاد فزاز أي الأطلس المتوسط[4]، وحسب محمد حجي فإنه استجاب لدعوات السكان، لذلك توجه نحو الشرق وقصد مدينة تلمسان حيث أسلم له أميرها محمد بن خزر المغراوي وجميع من معه بتلمسان من قبائل زناتة.

يمكن القول أن هذه الغزوات فرضت سيادة الإمارة الإدريسية على بعض الجهات المهمة كشالة التي ربما كانت عاصمة الإمارة البرغواطية وكذا تادلا ونفيس وهما على الطريق نحو السوس، ثم تلمسان ليرتبط المغرب الأقصى بالطريق الساحلي نحو الشرق في انتظار فتح شرقها، لكن تحركات الأدارسة في هذه الفترة كانت غالبا لأهداف اقتصادية، وهذا ما أشار إليه

1- ابن أبي زرع علي ابن عبد الله الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار المغرب وتاريخ مدينة فاس، مراجعة عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، الطبعة الثانية، 1999-1420م، ص 20.

2- ابن خلدون عبد الرحمان، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من دوي الشأن الأكبر، تحقيق ومراجعة سهيل زكار وخليل شحادة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج 4، د ط، 2000، ص24.

3- حجي محمد، معلمة المغرب، ج1، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1989، ص 261.

4- نفسه، ص 162.

البكري، حيث أكد على وجود الذهب بجبل تازة التي فتحها إدريس الأول[1]، كما أشار ابن عذاري إلى أنه "دخل ماسة فغنم وسبى"[2]، مما سهل له السيطرة على الطريق التجاري الصحراوي الساحلي[3].

أزعج وصول الأدارسة إلى تلمسان الخلفاء العباسيين وولاتهم بإفريقية فدبروا أمر التخلص من إدريس، كما قتلوا أخاه يحي ببلاد الديلم الفارسية، مما يؤكد على وجود شبكة زيدية في العالم الإسلامي آنذاك تهدف إلى القضاء على العباسيين والحلول محلهم[4]، وأخذ تأسيس الإمارة الأغلبية يعطي ثماره في البداية بتدبير مقتل راشد الوصي على منصب الإمامة بعد مقتل إدريس الأول، بل كانت هناك محاولة خلق الخلاف بين الإمام إدريس الثاني وزعماء بعض القبائل خاصة أوربة، إذ "كان ابن الأغلب دس إليهم الأموال واستمالهم حتى قتلوا راشدا مولاه سنة 186هـ"[5]، وربما كان هذا ما جعل إدريس الثاني يتخذ بطانته من العرب اللاجئين إليه من إفريقية والأندلس فاتخذ منهم هيئة إدارية وحرسا خاصا، فقتل إدريس الثاني كبير أوربة "لما أحس منه موالاة إبراهيم بن الأغلب"[6]، وربما كان هذا التنافر بين إدريس وأوربة هو السبب الأساسي في الابتعاد عنها والانتقال من وليلي بعد بناء فاس كمركز عسكري مهم يساعد على مراقبة ممر تازة والتحرك شرقه[7].

تنسب المصادر بناء مدينة فاس إلى إدريس الثاني بعدوتيها الشرقية والغربية، وربما كانت النواة الأولى هي معسكر محاط بسياج من خشب بني في عهد إدريس الأول لمراقبة ممر تازة وللانطلاق نحو تلمسان وشرقها، فاحتفظت هذه العدوة بطابعها العسكري إلى قدوم الأندلسيين إليها فاتخذت اسمهم (عدوة الأندلس). وربما يتفق هذا مع ما قاله البكري عن إدريس الثاني: "تم نزل مدينة فاس في عدوة الأندلسيين وأقام بها شهرا، وذلك سنة اثنين وتسعين ومائة، وكانت عدوة القرويين غياضا في أطرافها أبيات من زواغة، فأرسلوا إلى إدريس فدخل عندهم فأسس مدينة القرويين سنة ثلاث وتسعين ومائة"[8]. وهذا قد يعني أنه كان هناك معسكر أصبح نواة للمدينة التي أسسها إدريس الثاني سنة 192هـ، ثم بني في السنة اللاحقة الحي الغربي للمدينة الذي سمي في البداية "العالية"، ثم سمي بعدوة القرويين بعد استقرار الوافدين عليها من القيروان[9]، وأصبحت هذه عاصمة الأمير إدريس الثاني، بحيث "أنزل جميع أجناده وقواده بعدوة الأندلس، وجعل بها جميع كسبه من الخيل والإبل والبقر

1- البكري أبو عبيد الله، البكري، المسالك والممالك، الجزء الخاص ببلاد المغرب، دراسة وتحقيق زينب الهكاري، مطبعة رباط نيت، 2012، ص 11.

2- ابن عذاري أبو العباس احمد بن مُحَّد المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س كولان وليفي برفنسال، ج1، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983، ص84.

3- عزاوي أحمد ، مختصر تاريخ الغرب الإسلامي، ج1، ربا نيت، الرباط، الطبعة الأولى، 2007، ص 99.

4- نفسه، نفس الصفحة.

5- لسان الدين بن الخطيب، تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط، القسم الثالث من كتاب أعمال الأعلام ، تحقيق أحمد مختاري العبادي ومُحَّد إبراهيم الكتاني، نشر وتوزيع دار الكتاب، الدار البيضاء، د ط، 1964، ص 196.

6- ابن خلدون، العبر، م س، ج4، ص26.

7- عزاوي أحمد، مختصر الغرب الإسلامي، ج 1، م س، ص 101.

8- نفسه، ص101.

9- ابن عذاري، البيان، ج1، م س، ص 211.

والغنم بأيدي ثقاته، ولم ينزل معه بعدوة القرويين غير مواليه وحشمه وسائر رعيته من التجار والصناع والسوقة"[1].

فكانت المدينتان تتميزان عن بعضهما من حيث النشاط الاقتصادي، بحيث غلب النشاط الفلاحي والحرفي على عدوة الأندلس، وغلب النشاط التجاري ثم العلمي على عدوة القرويين بعد تأسيس الجامع الذي حمل اسمها، ويبدو أن كل كيان سياسي في العالم الإسلامي خلال القرن الثاني كان يبادر عند ظهوره إلى تأسيس عاصمة له لأسباب سياسية وأمنية زيادة على أن بناء المدينة أصلا لم يكن لسبب تجاري فيما يبدوا، ولكن تزايد أهميتها هو الذي خلق منها مركزا تجاريا[2]، وقد ظلت فاس تعرف غالبا بحييها إلى أن وحدها الزناتيون ضمن سور واحد، فشاع اسم فاس على الحيين.

امتاز عصر إدريس الثاني (187هـ . 213هـ) بعمل آخر هو غزواته، إذ يبدو أن بعض المناطق خرجت عن نفوذ الإمارة خلال فترة الوصاية عليه، فقاد سنة 197هـ حملة إلى نفيس، ثم إلى السوس حيث استولى على تارودانت ثم درعة، وقاد حملة أخرى سنة 199هـ إلى تلمسان التي كانت تهددها قبيلة نفزة (الخاضعة لإمارة تاهرت)، فأبعد خطرها وعين على تلمسان ابن عمه محمد بن سليمان[3]، ويظهر أن أسبقية الدعاية الزيدية –المعتزلية كان لها دور في سهولة فتح تلمسان، أما بالنسبة لبرغواطة فقد استطاع أن يقلص من اتساع إمارتها، ثم جاءت وفاته سنة 213هـ ويبدو أنه مات مسموما بتدبير من الأغالبة الذين افتخروا بتسميمه وبالمكر بمن بعده[4].

يعتبر حكم ابنه محمد (213 . 221هـ) خاتمة مرحلة قوة الدولة فيما يظهر، وأهم ما تذكره المصادر عن سياسته هو تقسيم البلاد إلى عشر ولايات جعل عليها إخوانه، أبرزهم عمر في منطقة غمارة وما جاورها، وداود في منطقة ممر تازة وحوض ملوية، وعيسى في منطقة تامسنا، وعبد الله في بلاد المصامدة ولمطة... لكن يبدو أن الإمام محمد لا زال قادرا على ضبط ولايته، فعندما تمرد أخوه عيسى، كلف أخاه عمر والي غمارة بمحاربته، فعزله بعد هزيمته، كما كلفه بمحاربة أخيه القاسم والي الشمال الغربي عندما رفض أوامر الإمام لمحاربة عيسى، وأضاف ولاية القاسم إلى عمر[5]، وظلت الدولة الإدريسية متماسكة إلى وفاة الإمام محمد، أي أنه رغم الضعف الذي بدأ يظهر على الدولة إلا أنها لم تختف بشكل نهائي، ولخص ابن أبي زرع عهد الأدارسة بقوله "أقام الأدارسة ولاة على بلاد المغرب فضبطوا ثغورهم، وحكموا بلادهم، وامنوا سبلهم"[6].

أما على مستوى السياسة الخارجية فقد كانت الدولة في هذه الفترة بالخصوص في حالة عداء مع جيرانها الخوارج (المدراريين والرستميين) وكذا

1– ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، م س، ص 46.
2– عزاوي أحمد ، مختصر الغرب الإسلامي، ج1، م س، ص 102.
3– نفسه، ص 102.

4– ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، م س، ص 27.
5– نفسه، ص 51 . 52 / ابن عذاري، البيان، ج 1، م س، ص211.
6– ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، م س، ص 51.

مـع الأمـويين بالأنـدلس[1]، منهـا عـداوة سياسـية قديمة، وعداوة مذهبية، زيادة على التنافس حول منـاطق الثغـور فيمـا بيـنهم، أمـا الأغالبـة فبعـد مكائـدهم ضـد الأمـراء الأدارسـة الثلاثـة الأوائـل اضـطروا للتهـادن معهـم أمـام المشـاكل الداخليـة لدى كل طرف، وأما العلاقة مع غمارة برغواطة عند تجددها فقد ظلت عدائية باستمرار[2].

بعد وفاة الأمير محمد خلفه ابنه علي (221هـ، 234هـ) الذي وصف بأنه عادل، فاضل ضابط للثغور، حتى إن الناس في زمانه كانوا في أمن ودعـة...[3]، وذكـر ابـن خلـدون أنـه تـولى صـغيرا "فقام بـأمره الأولياء والحاشية من العرب وأوربة وسـائر البربـر وصـنائع الدولـة... وقـاموا بـأمره وأحسنوا كفالته وطاعته فكانت أيامه خير أيام "[4]، وذكر عن أخيه وخلفه (يحي بن محمد (234هـ . 249هـ) أنه سار سيرة أبيه وجده، وامتد سلطانه، وعظمـت دولتـه، وتحـدثت المصـادر عـن ابنـه وخلفه يحي بن يحي (249هـ . 252هـ) فوصفته بسوء السيرة[5]، ومنذ هذه الفترة نجد الحديث عن الفتن والتقلبات السياسة إلى مجيء العبيديين في مطلـع القرن الرابـع فلجـأ الأدارسـة إلـى الشـمال الغربي.

ثانيا: إمارة برغواطة بتامسنا

يرتبط تأسيس إمارة بني طريف بتامسنا بثورة الخوارج بالمغرب ضد الخلافة الإسلامية وولاتها، ففـي هـذه المرحلـة ظهـر ولاة اتهموا بعدم احترام قواعـد الشـريعة الإسـلامية خاصـة فـي ميـداني الجباية والمساواة، فقامت ثـورة البربـر فـي إطـار مـذهب الخـوارج الصـفرية بـالمغرب، واشترك فيها البرغواطيون تحت زعيمهم طريف وابنه صالح، فلمـا قتـل زعـيم الخـوارج ميسـرة المطغـري رجـع طريف إلى تامسنا، وبايعه أهله على الإمارة سنة 123هـ[6]، وحسـب البكـري، فـإن طريـف، ونظـرا لمكانته بين قومه وزعماء الصفرية وبلائه في فتح الأنـدلس، فقد قدمـه البربـر علـى أنفسهم وولـى أمـرهم[7]، لكـن ابـن عـذاري يرجـع تـاريخ تأسـيس الإمارة إلى سنة 124هـ بقوله: "وفيها كان ابتداء ظهور برغواطة"[8].

بعد وفاته خلفه ابنه صالح الذي يعتبره ابن حوقل المؤسس الحقيقي للإمارة وسماه صالح بن عبـد الله، وذكـر أن أصـله بربـري، رحـل إلـى المشرق وتعلم علم النجوم[9]، واستمر على الأقل ظاهريا علـى مـذهب الخـوارج الصـفرية[10]، لكنـه وضـع أسس ديانة جديدة حسب اتفاق المصادر، وهذا ما سنتطرق إليه في الفصل الثاني من هذا البحث، فهوحسب المصادر التاريخية ظل يعترف بالإسـلام ولكنـه اعتبـره دينـا للعـرب، فكـان دينـه الجديد خاصـا بقومـه وبلغتهم، وأوصـى من بعده الإعـلان عنـه فـي الوقت المناسـب. لـم يـتمكن الأمـير الثالـث إليـاس بـن صـالح الإعـلان عنـه،

[1]– عزاوي أحمد، مختصر الغرب الإسلامي، ج1، م س، ص104.
[2]– نفس المرجع، نفس الصفحة.
[3]– ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، م س، ص 53/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ج 3، م س، ص207.
[4]– ابن خلدون، العبر، ج4، م س، ص 29.
[5]– ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، م س، ص 53 . 77.
[6]– ابن عذاري، البيان المغرب، ج1، م س، ص53.
[7]– البكري، المسالك والممالك، م س، ص 135.
[8]– ابن عذاري، البيان المغرب، ج1، م س، ص56.
[9]– ابن حوقل أبي القاسم محمد بن علي، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1992، ص 82.
[10]– ابن خلدون، العبر، ج6، م س، ص 428.

وإنما أظهر ديانة الإسلام والعفاف رغم أنه بقي في الإمارة خمسين سنة (توفي سنة 176هـ)، "ودخل في طاعته خلق كثير من زناتة وغيرهم وعظم أمره"[1].

تمثل فترة هذا الأمير بعض التحولات السياسية والمذهبية في المنطقة، فإلى جانب ظهور إمارة نكور السنية في شمال المغرب منذ سنة 123هـ، ظهرت فيما كان يعرف ببلاد طنجة أفكار شيعية معتزلة مهدت لظهور الدولة الإدريسية سنة 172هـ، حدث هذا في مجال كان من قبل خارجيا صفريا وعلى حدود إمارة برغواطة، ومنطلق ثورة البربر ضد ولاة الخلافة المشرقية تحت شعار هذا المذهب، فهل كان لهذه الظروف الخارجة عن برغواطة دور في الإعلان عن الديانة الجديدة بها في عهد الأمير اللاحق يونس بن إلياس؟

ذكرت بعض الروايات أن يونس أدى فريضة الحج رفقة بعض المعتزلة والصفرية، وعند عودته أعلن عن الدين الجديد، وحارب بشدة من عارضه، "وقتل من لم يدخل في أمره حتى حرق مدائن تامسنا وما والاها"، أحرق 380 مدينة أو387، وقتل في أحد المواضع 7770 شخص[2]، خلال هذه الفترة اشتد التنافس بين البرغواطيين والأدارسة حول مجال امتداد نفوذ كل منهما، فتمكن الأدارسة من تقليص مجال برغواطة السياسي بحيث دفعوا حدودها جنوب شالة، بل هناك بعض الروايات من اعتبرت أن الإمارة اختفت من الوجود خلال فترة قوة الأدارسة

وهذا ما جاء في رواية ابن أبي زرع، ذلك أن إدريس الأول "أخذ جيشا عظيما من وجوه قبائل زناتة وأوربة وصنهاجة وهوارة وغيرهم، فخرج بهم غازيا إلى بلاد تامسنا فنزل أولا مدينة شالة ففتحها، ثم فتح بعدها سائر بلاد تامسنا ثم سار إلى بلاد تادلا ففتح معاقلها وحصونها"[3]، وهي رواية أبعد عن الصواب لأن البرغواطيين استمروا بعد ذلك في فترة المرابطين والموحدين كذلك. يبدوا أن الإمارة البرغواطية خلال فترة قوة الأدارسة أصبحت تحت نفوذهم نسبيا، ففي فترة حكم إدريس الثاني وبعد بنائه فاس، خرج غازيا نفيس وأغمات وبلاد المصامدة ففتحها ولم يرد ذكر تامسنا[4]، أما ابنه الأمير محمد فإنه، عندما قسم الولايات على إخوته، جعل منهم الأمير عيسى على مدينة شالة وأزمور وتامسنا وبرغواطة، ولما تمرد هذا الأميرعلى أخيه كلف الأمير عمر صاحب الريف بالقضاء على تمرده، فامتدت ولايته من الريف الغربي إلى أزمور وبلاد تامسنا إلى وفاته سنة 220هـ[5].

تجدد ظهور برغواطة في فترة ضعف الأدارسة وتزايدت قوتها في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الثالث في عهد الأمير أبو غفير أحمد بن معاد بن اليسع (270هـ . 300هـ) الذي "اشتدت شوكته، وكانت له وقائع في البربر مشهورة"، ومنها وقعة تيمغسن "وكانت مدينة عظيمة" أقام فيها القتل ثمانية أيام، وواقعة بهت التي عجز الإحصاء عن عد من قتل فيها

1- ابن الخطيب، أعمال الأعلام، م س، ص184.

2- ابن خلدون، العبر، ج 6، م س، ص 430.

3- ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، م س، ص 20 .

4- نفسه، ص 26.

5- ابن خلدون، العبر، ج4، م س، ص 28.

واستمر حكمه مدة 29 سنة حيث توفي سنة 300هـ"[1].

بعد وفاته خلفه ابنه أبو الأنصار عبد الله، الذي دام ملكه 42 سنة (300هـ . 341هـ)، وكان لا يعتم إلا في الحرب كما هو شأن قومه، ومن حيله أنه كان يتظاهر بالاستعداد لمحاربة القبائل فتسالمه وتهاديه بدون حرب "فكان مهابا عند ملوك عصره يهادونه ويدافعونه بالمواصلة"[2].

وفي عهد خلفه وابنه أبي منصور عيسى الذي تولى سنة 341هـ وقع، بتوصية من أبيه، توطيد العلاقة مع أمويي الأندلس بواسطة توجيه سفير إلى قرطبة سنة 352هـ وعرف بزمور بن موسى البرغواطي كانت روايته أساس المعلومات التي جمعها البكري حول تاريخ برغواطة ونقلها عنه ابن عذاري وغيره[3]، وذكر ابن خلدون أنه "ادعى النبوة والكهانة، واشتد أمره وعلا سلطانه، ودانت له قبائل المغرب"، وهو سابع الأمراء وكان ينتظر ظهوره جده صالح بصفته المهدي المنتظر[4].

من الصعب تتبع أمراء برغواطة حتى نهايتهم، بحيث ورد بعضهم بشكل مضطرب اسما وتاريخا، وعند وصول المرابطين إلى المنطقة ورد عند ابن الخطيب اسم أمير سماه اليسع بن إسماعيل، كانت هزيمة المرابطين على يده وهي التي قتل خلالها داعيتهم عبد الله بن ياسين، وكانت نهاية الأمير اليسع سنة 452هـ[5]، أما آخر الأمراء الذي قتل على يد المرابطين وبموته انقرضت إمارتهم فهو أبو حفص عبد الله من أعقاب أبي منصور عيسى[6].

ثالثا: إمارة بنو مدرار بسجلماسة

يربط المؤرخون تأسيس الإمارة المدرارية بسجلماسة بأبي القاسم سمكو بن واسول المكناسي، فيروى عن هذا الأخير أنه كان صاحب ماشية كثيرة ينتجع موضع سجلماسة ويتردد إليها، وعلى أنه كان براحا في الأسواق، فاجتمع قوم من الصفرية عليه وسكنوا معه هناك في خيمات[7]، ولما اجتمع على المذهب حوالي أربعين رجلا من الصفرية أعلنوا استقلالهم عن الخلافة العباسية وولوا عليهم عيسى بن الأسود من موالي العرب ورؤوس الخوارج، وكان عيسى أول أمراء سجلماسة بدل زعيم بني مدرار أبي القاسم سمكو بن واسول الذي بايعه وحمل قومه على بيعته[8]، وهو الذي أقام كيانا سياسيا بسجلماسة بعد اختطاطها سنة 140هـ[9].

من خلال ما سبق يتبين أن أبا القاسم تنازل لعيسى بن الأسود عن الحكم، فهل يعود هذا إلى تطبيق مبدأ وتعاليم الخوارج في ما يخص اختيار الحاكم وهو ضرورة التقوى؟، أم كان تجنبا للنزاع بين شيوخ القبائل المكناسية على منصب الرئاسة باختيار غريب لا عصبية له؟ (خصوصا إذا كانت مكناسة في البداية قليلة العدد بمنطقة

---

[1]– ابن عذاري، البيان المغرب، ج1، م س، ص 224.
[2]– ابن خلدون، العبر، ج 6، م س، ص431.
[3]– عزاوي أحمد، مختصر الغرب الإسلامي، ج1، م س، ص 64.
[4]– ابن خلدون العبر، ج6، م س، ص 432.
[5]– ابن الخطيب، أعمال الأعلام، م س، ص 186 . 187.

[6]– ابن خلدون، العبر، ج 6، م س، ص 432. 433 . 434.
[7]– ابن عذاري، البيان، م س، ص 168.
[8]– الناصري أحمد بن خالد، الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى، تحقيق أحمد الناصري، ج1، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2001، ص 125.
[9]– ابن خلدون، العبر، ج6، م س، ص 172.

سجلماسة حسب ابن خلدون لكثرة ارتحالها)، وبالتالي هل كان السودانيون مستقرين وأكثر عددا في البداية من المكناسيين فكان اختيار عيسى على هذا الأساس قبل أن تتقوى عصبية صنهاجة وتنتزع الرئاسة لصالحها؟ أم أن هذا المنصب كان يفرض على أبي القاسم بن واسول زعيم مكناسة البقاء بسجلماسة بحيث يمنعه من الحركة المعتادة مع قبيلته فلم يقبله في البداية؟

لم تدم فترة حكم عيسى بن يزيد فترة طويلة حتى تم خلعه، وذلك عندما رأوا أنه خرج عن الصواب[1]، وبعد مقتل الإمام عيسى بتهمة السرقة، بويع أبو القاسم سمكو بن واسول (155هـ- 168هـ)، ولعل تزايد العناصر المكناسية بالمنطقة ساعد على نقل الإمامة إلى زعيمها وجعلها متوارثة في سلالة أبي القاسم، وأبي القاسم بن واسول تلقب بالمدرار فعرفت الدولة فيما بعد باسم الدولة المدرارية أو دولة بني واسول.

كما سبقت الإشارة، فإن عيسى بن يزيد الأسود هو أول حاكم لدولة بني مدرار الصفرية، وقد دام حكمه خمسة عشر سنة حقق فيها عدة انجازات، حيث أكمل بناء سجلماسة حيث وبهذا الصدد يقول البكري: "وشيد أسوارها، وقسم مياهها في الخلجان بقر متوازن، ثم وجه المياه إلى كل ناحية بالتساوي، وأمر بزراعة النخيل والاستكثار منه"[2]، وبعد وفاته تولى الحكم أبو القاسم سمكو بن واسول بن مصلان بن أبي نزول، كان والده من رجالات العلم الذين ارتحلوا إلى المدينة وأخذوا العلم عن عكرمة مولى بن عباس. مات أبوالقاسم سنة 167هـ بعد أن قضى في ولايته أثنا عشر سنة، دعا فيها للخليفة المنصور والمهدي العباسيين وأقام الخطبة باسميهما[3]، جاء بعده إلياس بن أبي القاسم الذي تولى بعد أبيه وحمل لقب الوزير لكن سرعان ما ثار عليه قومه وخلعوه[4]، فتولى بعده أخوه اليسع بن أبي القاسم سنة 200هـ، وقد أشار ابن الخطيب أن أبا القاسم: "كان جبارا عنيدا، فضا غليظا غزا بلاد درعة وأخذ خمس معادنها وأظهر مذهب الخوارج وقاتل عليه، وهدم ما كان أبوه قد بناه من سور المدينة"[5]. جاء بعده مدرار بن اليسع الملقب بالمنتصر بن سمكو، وأهم ما ميز عهده هو الاضطراب السياسي الذي حدث داخل أسرته بين ولديه المعروفين بميمون ابن بقية وميمون ابن أروى، فيذكر المؤرخين أن والدهما كان يميل إلى هذا الأخير حيث تنازل له عن الخلافة، إلا أن هذا الأمر أغضب سكان مدينة سجلماسة فخلعوه وولوا مكانه أخاه ابن بقسة الذي ضل واليا عليهم حتى وفاته فاستخلفه ابنه الذي توفي سنة، 270هـ بعد حكم دام سبع سنوات، تمكن خلاله من التوسع في البلاد المجاورة فوحد إقليم تافيلالت تحت إمرته[6].

تولى بعده اليسع بن المنتصر بن أبي القاسم

1- العيدوس محمد حسن ، المغرب العربي في العصر الإسلامي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009، ص 66.

2- البكري، المسالك والممالك، م س، ص 149.

3- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج5 ، دار الكتب المصرية، القاهرة، د ط، 1922 ، ص 165.

4- ابن خلدون، العبر، ج6، م س، ص 130.

5- لسان الدين ابن الخطيب، أعمال الأعلام، م س، ص 141-142.

6- ابن خلدون، العبر، ج 6، م س، ص 131.

الذي عرف بحسن سيرته، وقد عرفت فترة حكمه أحداثا تاريخية عديدة أمثلت في عزمه على غزو مطغرة[1] ربما بهدف ضمان خط الاتصال مع البحر المتوسط، مستغلا ضعف الأمراء الأدارسة وانشغال الرستميين بمشاكل شرق غمارة والصراع على السلطة، وهذا يعني محاولة توسيع النفوذ التجاري للربط ما بين السودان والبحر المتوسط، وهذا يعني محاولة توسيع النفوذ التجاري للربط ما بين السودان والبحر المتوسط، فهل تزايد الأهمية التجارية لسجلماسة هو الذي جعل العبيديين الشيعة يستولون عليها سنة 396هـ قبل غيرها من المدن الواقعة على أبواب الصحراء؟ لكن قبل ذلك كان عبد الله المهدي الفاطمي وابنه قد زار مدينة سجلماسة خلال فترة حكم اليسع فزج لهم في السجن، فأثار هذا الأمر ضده عبد الله الشيعي الذي دخل معه في صراع عسكري قتل على أثره سنة 296هـ وتمكن من الإفراج عن المهدي وابنه[2].

بعد عودة عبد الله الشيعي إلى إفريقية بايع أهل سجلماسة الفتح بن ميمون أميرا عليهم، وبعد سنتين توفي هذا الأخير سنة 300هـ فخلفه أخوه أبو العباس أحمد الذي برز نوع من الاستقرار السياسي في عهده إلا أن عبيد الله المهدي تدخل وحاصر المدينة وافتتحها عنوة بقيادة مصالة بن حبوس الذي قتل أبا العباس وأرسل رأسه إلى المهدي سنة 309هـ منذ هذا التاريخ بدأت تظهرالتبعية المدرارية للفاطميين خاصة بعدما أقام مصالة بن حبوس المعتز بن ساور بن مدرار أميرا على سجلماسة، وقد توفي هذا الأخير سنة 321هـ فخلفه ابنه محمد الملقب بأبي المنتصر الذي سار على نهج أبيه فاستقام ملكه عشر سنوات، ليأتي بعده ابنه المنتصر الذي ظهرت في عهده أحداث سياسية جديدة غيرت مصير الإمارة المدرارية، فقد وثب عليه ابن عمه محمد الشاكر لله وقطع الدعوة للفاطميين داعيا لنفسه[3].

إذا كان حكم بني مدرار قد استمر في سجلماسة تحت نفوذ العبيديين الشيعة بعد فشل محاولة الاستقلال سنة 309هـ فإن الأمير محمد بن الفتح (331هـ . 347هـ) استغل مشاكل العبيديين فتخلى عن التبعية لهم معلنا إتباع المذهب السني واتخاذ لقب أمير المؤمنين الشاكر الله وضرب العملة لاسمه، لكن خلال تجدد حركة العبيديين غربا سنة 447هـ قضوا على استقلال الإمارة[4]، وبعد تراجع النفوذ العبيدي نحوبلاد المشرق، وتزايد الدور الأموي الأندلسي بين قبائل المغرب فشلت آخر محاولة لاستقلال سجلماسة على يد بعض أبناء الشاكر الله، حيث سقطت بيد بني خزرون الزناتيين الموالين للأمويين، إلى أن وقعت إمارتهم في يد المرابطين أواسط القرن الخامس الهجري.

رابعا: إمارة بني صالح في نكور

يعتبر المؤرخون أن هذه الإمارة كانت أول

---

[1]- ابن الخطيب، م س، ص 145.

[2]- الفقي عبد الرؤوف ، تاريخ المغرب والأندلس، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، د ط، 1990، ص 162.

[3]- حلاوي حمودة سادسة، اختلاف المؤرخين في تحديد نهاية الدولة المدرارية في بلاد المغرب، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة واسط، العراق، العدد 7، السنة الرابعة، 2012م، ص 229.

[4]- المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1991م، ص 231.

إمارة مستقلة بالمغرب بعد ثورة البربر في نهاية الربع الأول من القرن الثاني الهجري، تقع في منطقة الريف- شمال المغرب الأقصى- على طول ساحل البحر المتوسط، وهو ما ذهب إليه البكري حيث يؤكد أنها كانت تمتد، في أقصى امتدادها، شرقا إلى نهر ملوية حيث كانت مرسى ملوية تابعة لنكور، أي أن إمارة جراوة الإدريسية هي حدودها الشرقية[1]، وتحدها غربا قبائل مسطاسة وغمارة، وفي حدودها الجنوبية يذكر البكري أوربة، وصاع والكدية المعروفة بتاوريرت...[2]، أما عمرها السياسي فيمتد من سنة 123هـ إلى سنة 305 هـ. بهجوم العبيديين عليها، أصبحت غالبا تحت نفوذ أمويي الأندلس خلال القرن الرابع، ومع أوائل القرن الخامس الهجري، انتقل حكم نكور إلى قبيلة ازداجة الزناتية إلى أن قضى عليها المرابطون.

مؤسس هذه الإمارة هوصالح بن منصور، الذي "نزل مرسى تمسامان على البحر بموضع يقال له بدكون بوادي البقر"[3]، استقر بهذه الجهة خلال مرحلة الفتح زمن الوليد بن عبد الملك، فأسلم أهلها على يديه[4]، ثم ارتدوا بزعامة داود النفزي المعروف بالرندي وأخرجوا صالح من بلدهم، ثم تابوا واستعادوه إليهم[5]، قال البكري: "وقد كان صالح بن منصور انزل نفرا من البربر موضعا يحاذي مدينة نكور في الضفة الثانية من النهر وكانوا يقيمون هناك سوقا"[6]، وعندما مات صالح "بأرض تمسامان دفن بقرية يقال لها الأقصى على شاطئ البحر"، "وقبره معروف بقبر العبد الصالح"[7].

ترك صالح ولدين أحدهما اسمه المعتصم، وقد توفي بعد مدة يسيرة من حكمه، والثاني إدريس بن صالح وقد حكم ثلاث سنين، وبعد وفاته خلفه ابنه سعيد بن إدريس، وهو الذي ينسب إليه بناء مدينة نكور سنة 123هـ[8]، "ومدينة نكور منها جبل يقابل المدينة يعرف بالمصلى... وهي بين نهرين أحدهما نكور ومخرجه من بلاد كزناية من جبل بني كوين، والثاني نهر غيس منبعثه من بلاد بني ورياغل... ويجتمع نهر نكور وغيس بموضع يقال له أكدال، ثم يتشعب هناك جداول... وعلى نهر غيس بنى سعيد بن صالح مسجدا على غرار مسجد الإسكندرية بمحارسه وجميع منافعه... وبين مدينة نكور والبحر خمسة أميال وهو في جوفها (شمالها) ، هذه المدينة تزايدت أهميتها حتى وصفت فيما بعد بكونها "مدينة عظيمة حافلة أهلة، تقصدها مرافق البحر من مرسى ألمرية"[9].

استمر حكم الأمير سعيد لمدة سبع وثلاثين سنة، وقد ذكر البكري أن البرانس قاموا عليه، ثم تغلب عليهم وقتل زعيمهم، فعادوا إلى الطاعة[10]، ويظهر أن انتصاره كان بسبب اتفاق أهل نكور حوله واعتماده على جنده من الصقالبة. وذكر

---

[1] – ابن خلدون، العبر، ج 6، م س، ص 439.

[2] – البكري، المسالك والممالك، م س، ص 189.

[3] – نفسه، ص 191.

[4] – قال ابن خلدون: "استخلص نكور لنفسه، وأقطعه إياها الوليد ابن عبد الملك في أعوام إحدى وتسعين للهجرة، قاله صاحب المقباس" العبر، ج6، ص439.

[5] – البكري، المسالك والممالك، م س، ص191.

[6] – نفسه، ص 192.

[7] – ابن الخطيب، أعمال الأعلام، م س، ص 171.

[8] – نفسه، ص172.

[9] – نفسه، نفس الصفحة.

[10] – البكري، المسالك والممالك، م س، ص 192.

ابن خلدون محاولة غمارة لخلع الأمير سعيد، لكنه تغلب عليهم وقتل من قدموه عليهم، وذكر كل من ابن عذاري وابن الخطيب أنه في عهد الأمير سعيد حدث هجوم المجوس على نكور سنة 244هـ[1]، ثم ذكرا أبناء سعيد ومنهم عبد الرحمن الشهيد الذي عاصر ثورة ابن حفصون في جنوب الأندلس[2]، مما يرجح وجود خلل في تحديد شخص الأمير سعيد المذكور، خصوصا وأن الحميري يقول عن نكور أنها "مدينة أزلية افتتحها سعيد بن إدريس بن صالح الحميري أوبناها"[3]، حيث يبدو أن هناك أميرين يحملان نفس الاسم أحدهما باني نكور سنة 123هـ، وثانيهما تعرضت المدينة في عصره لهجوم المجوس (النورمان) سنة 244هـ، وربما هو الذي ثار عليه البرانس إلى أن تغلب عليهم وأعادهم إلى الطاعة، قد يكون أقدمهما حكم مدة 37 سنة كما عند البكري وابن عذاري، بينما حكم الثاني مدة 67 سنة كما عند ابن الخطيب[4].

بعد موت الأمير سعيد خلفه ابنه صالح بن سعيد، ومن الأحداث في عهده ثورة أخيه إدريس مدعما ببني ورياغل من غربي الإمارة وجزناية من جنوبها، وبعدما تغلب على الثائر أمر بقتله بنصيحة وإلحاح من قاسم الوسناسي صاحب مدينة صاع والكدية[5]، أي تاوريرت، هذا بينما انصرف عبد الرحمن الفقيه المالكي أخ الأمير إلى الأندلس حيث نجا من الوقوع في يد ابن حفصون الثائر على أمير قرطبة في الجنوب، ثم استشهد في إحدى الغزوات فعرف بالشهيد[6].

كذلك امتنع قبيل مكناسة من دفع مغارمهم إلى الأمير، ثم تراجعوا عن ذلك وأرسلوا إليه مغارمهم، وكانت مواطن مكناسة في حوض نهر ملوية أي في الجنوب الشرقي من الإمارة، ربما في المجال الموجود غرب مدينة صا (تاوريرت)[7]، أما بقية مكناسة جنوب هذا المجال خصوصا في أعالي ملوية فكانت ضمن نفوذ إمارة سجلماسة المدرارية على الأرجح[8]، هذه الإشارات قد تبثث امتداد إمارة نكور في النصف الثاني من القرن الثالث إلى قرب ممر تازة حيث يتلقى نفوذها غمارة إلى الغرب من مجال بني ورياغل، أما الحدود الشرقية فمن الراجح أنها كانت تتمدد أو تتقلص حسب قوة أوضعف جيرانها الأدارسة أمراء جراوة الذين كانوا يحاولون بدورهم مد نفوذهم نحو تلمسان شرقا ومليلة غربا وصا شرقها جنوبا[9].

بعد ملك دام 28 سنة توفي الأمير صالح بن سعيد وخلفه ابنه الأصغر سنا وهو الأمير سعيد، مما هيأ التمرد عليه من طرف أخيه عبيد الله وأحد أعمامه بدعم الجند الصقالبة الذين ساءت علاقتهم مع الأمير، لكنه تغلب على المحاولة بدعم أهل المدينة الذين أخرجوا الجند منها إلى قلعة تحصنوا بها عرفت بقلعة الصقالبة.

---

1 – عزاوي أحمد، مختصر تاريخ الغرب الإسلامي، ج1، م س، ص 59.

2 – نفسه، نفس الصفحة.

3 – نفسه، نفس الصفحة.

4 – البكري، المسالك والممالك، م س، ص 192/ ابن عذاري، البيان، ج 1، م س، ص 175.

5 – البكري، المسالك والممالك، م س، ص 193.

6 – عزاوي أحمد ، مختصر، ج1، م س، ص 60.

7 – ابن عذاري، البيان المغرب، ج1، م س، ص201.

8 – ابن خلدون، العبر، ج 6، م س، ص 265.

9 – عزاوي أحمد ، مختصر تاريخ الغرب الاسلامي، ج1، م س، ص 60

وقد قام أحد قرابة الأمير بتحريض بني يصلاتن ضده، لكنه انهزم بعد حصاره لنكور، وتراجع شرقا إلى بطوية وبني ورتدي[1]، ثم وقعت المصالحة بين الأميرين وانقادت القبائل إلى الأمير سعيد، إلى أن وصل الشيعة إلى تيهرت في نهاية القرن الثالث، فأصبح الخطر يهدد الإمارات المغربية ومنها إمارة نكور[2].

بعد هذه الأحداث التي عرفتها إمارة نكور في فترة حكم الأمير سعيد، بعث عبيد الله الشيعي (المهدي) إلى سعيد أمير نكور يدعوه للدخول في طاعته، ولما رفض كلف عامله على تيهرت مصاله بن حبوس بمهاجمة نكور، فاستولى عليها بسهولة في محرم 305هـ وانتهى الأمر بقتل الأمير سعيد، وفرار أبنائه وأهله إلى مدينة مقالة الأموية ريثما تتيسر لهم ظروف العودة، والملاحظ أن أهل نكور ظلوا متمسكين باستقلالهم رغم ضربات العبيدين المتكررة، فاضطروا لتقديم بيعتهم تحت أمرائهم من بني صالح للأمويين الذين كانوا مثلهم على مذهب السنة والمالكية ومعادين للعبيدين[3].

وهكذا عندما انصرف مصالة نحو إفريقية تاركا عاملا على المدينة، تمكن صالح وهو أصغر أبناء الأمير سعيد من العودة من الأندلس والنزول بمرسى تمسامان ، فالتف الناس حوله وبايعوه ودخلوا به مدينة نكور، وقتلوا العامل الشيعي، وأرسل صالح بيعته للأمير عبد الرحمن الناصر الأموي ليجد منه الدعم المادي والمعنوي.[4]

عاد مصالة لمهاجمة نكور سنة 308هـ ودخلها، بينما تحصن أميرها بجبل خارجها يعرف بجبل أبي الحسين، وتوجه مصالة بعدها إلى فاس ففتحها، ثم فتح سجلماسة في السنة اللاحقة[5]، وبعد ذلك تحرك موسى بن أبي العافية نحو جراوة التي فر أميرها، وإلى نكور التي قتل أميرها عبد البديع المؤيد[6]، وخرب المدينة وذلك سنة 317هـ. بعد ذلك ظهر أمير آخر هو أبو أيوب إسماعيل بن عبد الملك بن عبد الرحمن الشهيد، وجدد مدينة نكور وحصنها وعمرها وأعاد سوقها "وسكنها ثلاثا"[7] أي ثلاث سنوات، إلى أن كانت سنة 232هـ حين زحف إليه القائد الشيعي صندل الفتى، فتقاتل الطرفان عند قلعة خارج نكور دام حصارها أسبوعا، ثم قتل الأمير إسماعيل في شوال من السنة نفسها[8].

لما تراجع صندل نحو الشرق، تحرك أمير آخر من الأسرة الصالحية وهو موسى المعروف بابن رومي من ملجئه مع بني يصليتن في جبل أبي الحسن، فبايعوه وقتلوا عامل الشيعة بنكور وبعثوا برأسه إلى الناصر الأموي[9]، ثم انتقلت الإمارة إلى فرع آخر من الأسرة الصالحية ينتمي لبني جرثم استمروا إلى سنة 410هـ[10]، وكان

---

[1]- نفسه، ص 60- 61.

[2]- البكري، المسالك والممالك، م س، ص 193.

[3]- نفس المصدر، ص 772.

[4]- عزاوي أحمد ، مختصر تاريخ الغرب الاسلامي، ج1، م س، ص 61.

[5]- ابن عذاري، البيان، م س، ص 183. 185.

[6]- ابن خلدون، العبر، ج6، م س، ص 442-443.

[7]- نفسه، نفس الصفحة.

[8]- البكري، المسالك والممالك، م س، ص 194.

[9]- نفسه، ص 195.

[10]- مجهول، مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2005، ص 162.

أشهرهم عبد السميع بن جرثم (توفي سنة 336هـ)، ثم جرثم بن أحمد (336هـ ـ360هـ)، مستفيدين من ضعف التحرك الشيعي وتبعيته كثير من المراكز الساحلية المغربية لأموي الأندلس ومنها نكور في إطار التنافس الأموي العبيدي (الفاطمي) حول المغرب[1].

وبحلول سنة 410هـ، استولت أسرة بربرية من أزداجة على الحكم في نكور وأول أمرائهم هو يعلى بن الفتوح ثم خلفه ابنه يوسف الذي قتله المرابطون عند دخولهم نكور سنة 460هـ[2]، وبهذا الصدد يقول ابن الخطيب" وخرجوا المدينة وتوالى عليها الخراب وتفرق أهلها في البلاد واتصل ذلك اليوم[أي النصف الثاني من القرن 8هـ] وآثارها ماثلة وبقايا جدرانها شاهدة وهي اليوم مزارع لبني ورياغل[3].

خاتمة:

من خلال المحاور السابقة، يتضح أن المغرب الأقصى بدأ يشهد، انطلاقا من القرن الثاني الهجري، مجموعة من التحولات خاصة على المستوى السياسي الذي تميز بعدم الاستقرار. فبعد تبعية المغرب الأقصى سياسيا للمشرق الإسلامي لمدة زمنية طويلة، تمكنت إمارات هذا الإقليم من إحراز استقلالها عن الخلافة الإسلامية بالمشرق، وقد تميزت كل إمارة بخصوصياتها السياسية، الاقتصادية، الدينية والمذهبية، كما شكلت كيانات سياسية تمكنت من ربط علاقات مع الكيانات المجاورة لها.

لائحة المصادر والمراجع:

1. ابن أبي زرع علي ابن عبد الله الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار المغرب وتاريخ مدينة فاس، مراجعة عبد الوهاب بنمنصور، المطبعة الملكية، الرباط، الطبعة الثانية، 1999-1420م، ص 20.
2. ابن حوقل أبي القاسم محمد بن علي، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1992.
3. ابن خلدون عبد الرحمان، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من دوي الشأن الأكبر، تحقيق ومراجعة سهيل زكار وخليل شحادة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج 4، د ط، 2000، ص24.
4. ابن عذاري أبو العباس احمد بن محمد المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س كولان وليفي برفنسال، ج1، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983.
5. البكري أبو عبيد الله، البكري، المسالك والممالك، الجزء الخاص ببلاد المغرب، دراسة وتحقيق زينب الهكاري، مطبعة رباط نيت، 2012.
6. حجي محمد، معلمة المغرب، ج1، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1989.
7. حلاوي حمودة سادسة، اختلاف المؤرخين في تحديد نهاية الدولة المدرارية في بلاد المغرب،

---

[1] - عزاوي أحمد، مختصر تاريخ الغرب الاسلامي، ج1، م س، ص 62.

[2] - نفسه، نفس الصفحة.

[3] - ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ج 3، م س، ص 172.

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة واسط، العراق، العدد 7، السنة الرابعة، 2012م.

8. عزاوي أحمد ، مختصر تاريخ الغرب الإسلامي، ج1، ربا نيت، الرباط، الطبعة الأولى، 2007.
9. العيدوس محمد حسن ، المغرب العربي في العصر الإسلامي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009.
10. الفقي عبد الرؤوف ، تاريخ المغرب والأندلس، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، د ط، 1990.
11. القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج5 ، دار الكتب المصرية، القاهرة، د ط، 1922.
12. لسان الدين بن الخطيب، تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط، القسم الثالث من كتاب أعمال الأعلام ، تحقيق أحمد مختاري العبادي ومحمد إبراهيم الكتاني، نشر وتوزيع دار الكتاب، الدار البيضاء، د ط، 1964.
13. مجهول، مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2005.
14. المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1991.
15. الناصري أحمد بن خالد، الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى، تحقيق أحمد الناصري، ج1، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2001.

الملوخية في التراث الشعبي العربي
Mulukhia(mallow) in The Arabian Folklore

د/ أحمد إبراهيم الصيفي

مدرس تاريخ العصور الوسطي

باحث في التراث الشعبي

قلما اختلفت الأمم قديمًا وحديثًا في شئ اختلافها في طعامها وشرابها، حيث ينطوي في تباين الغذاء، وطريقة اختياره، ثم مزج أصنافه، وتركيبه، وصناعته؛ تباين الإقليم، والمعيشة، والعادة، والصناعة، والحكم، والدين، والتفكير. وما من خطوةٍ يخطوها الغذاءُ منذ أن يكون زرعًا إلى أن يصبح طعامًا إلا ويتجلى فيه علم الأمة، وقُدرتها على تمصيره، والذوق في اختياره، وخبرتها في إعداده، ونظام المعيشة، والحياة الاجتماعية والاقتصادية فيها، وبالتالي فإن الغذاء هو تعبيرٌ عن حضارات الأمم، وطبائع الأفراد فيها. إذن فإن ما يضعه الأفراد في غذائهم أكثرُ وأظهرُ مما يضعونه في مساكنِهم فلا نُبالغ إذا ما قلنا أن الغذاء أبين دلالةً على العقول والآداب.

وانطلاقًا من ذلك كان اختيار الباحث لموضوع الدراسة الموسوم بعنوان: "الملوخية في التراث الشعبي العربي" حيث تتجلى أهميته في استجلاء جزءٍ من ثقافة الشعوب المستهلكة لها، وكان اختيار ذلك النبات دون غيره؛ لتجذره في الوجدان الشعبي لمختلف الحضارات. علاوةً على استخدامه في بعض الأوقات باعتباره معيارًا للتفرقة الدينية، والاجتماعية، والسياسية، بالإضافة إلى دائرة الخرافة المحيطة به، التي إن دلت فإنما تدل على مدى التنوع الثقافى الحادث الذي يسهم في محاولة تفسير جزءًا من حركة الإنسان على سطح الأرض. وفيما يتعلق بالدراسات السابقة لم نجد سوى دراسات قليلة جدًا تناولت ثمارًا معينةً مثل: "البطيخ في عصر سلاطين المماليك،" للدكتور مُحَمَّد الشوربجي، ومن ثم كان اختيارنا لهذا الموضوع في سبيل تزويد المكتبة التاريخية العربية بمثل تلك الدراسات التي ترصد جوانبًا مختلفةً من حياة الإنسان.

التعريف والاصطلاح.

"الملوخية" هي نباتٌ حوليٌ زراعيٌ من الفصيلة الزيزفونية أو الخبازية،[1] وهي من أنواع البقول كثيرة اللزوجة عن الخطمي والخبازي، ويُقال إنها تشبه البقلة اليمانية في هيئتها وشكلها، وورقتها مستديرة، وخُضرتها مائلة إلى الذهبية مشرفة الحافات، وزهرتها

1 أبي الخير الاشبيلي: عمدة الطبيب في معرفة النبات، تحقيق: مُحَمَّد العربي الخطابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995م، ج1، ص372؛ ابن العديم: الوصلة إلى الحبيب في وصف الطيبات والطيب، تحقيق: سليمي محجوب ودرية الخطيب، منشورات جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، حلب، 1406هـ/ 1986م، ج2، ص885؛ أحمد على البحيري: كلام الباعة المقنع، جريدة الإتحاد، الإمارات، بتاريخ 24 نوفمبر 2011م، الملحق الثقافي، ص14؛ إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، دار الدعوة، إستانبول، د.ت، ج2، ص884؛ أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 1429هـ/ 2008م، ج3، ص2119؛ أحمد قدامة: قاموس الغذاء والتداوي بالنبات، ط2، دار النفائس، بيروت، 1402هـ/ 1982م، ص 708؛ ياسين عبد الرحيم: موسوعة العامية السورية، ط2، الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2012م، ج3، ص2369.

صفراء صغيرة، وبداخلها بذر أسود.[1] وإن أجود أنواعها الخضراء العظيمة الورق، التي قضبانها إلى الحُمرة، وتُزرع في البلدان الحارة من البحر المتوسط.[2]

وفيما يتعلق بالاصطلاح؛ هناك قدرٌ كبيرٌ من الروايات التي حاولت تفسير أصل تلك الكلمة. حيث يُقال إن اسمها هيروغيليفيٌ على غير ما يظن الناس من أن أصلها: "مُلوكية"، وينطق بالهيروغليفية: "مِلوُخ" وهي مأخوذةٌ عن لغاتِ مصر القديمة.[3] وما يمكن أن يؤكد ذلك إحدى الروايات القائلة بإن الملوخية كانت نباتًا سامًا عند الفراعنة يُعرف باسم: "خية"، وحينما احتل الهكسوس مصر؛ أجبروا أهلها على تناول ذلك "النبات" قائلين لهم: "ملو ـ خية،" أي كلوا: "خية،" وبعد تناولها ظنوا أنهم ميتون لا محالة، ولكنهم اكتشفوا أنها غير سامةٍ، وصالحة للأكل.[4]

ولكن يُرجح البعضُ أن كلمة "مُلوخية" مأخوذة من: "ملوخيون،" أو "مُلوخي" اليونانيتين الدالتين على"الخُبَّازة."[5] وما يؤكد ذلك أن بعض علماء الإثبات يقولون إن هذه الكلمة من لغةِ جيلٍ كان يطوي بساط أيامه على بحر الروم، لكنهم لايعرفون هذه اللغة على التحقيق.[6] وقد انتقل اللفظ إلى اللغة السريانية هكذا: "mlaΣia" أو"mlaΣa" و"mloûa، "ثم انتقل للغة العربية.[7]

ويذكر البعضُ أن أصل اسمها: "مُلوكِية" حيث درج الأطباء القدامى على تلك التسمية؛[8] وهناك أربع روايات حاولت تفسير تلك التسمية، وجميعها أقرب للتفكير المنطقي، ومفاد الرواية الأولى: أن "الملوخية" لم تكن معروفة قبل سنة 360هـ، ولكن حينما دخل المعز لدين الله الفاطمي مصر في التاريخ السابق أصابه مرضٌ في بطنه لاختلاف هواءها، فما كان من الأطباء إلا إن وصفوا له هذا النبات، ولذلك عوفي من مرضه، وتناولها هو وأتباعه، وأسموها: "مُلوكية،" ثم حَرَّفها العامة إلى: "مُلوخيا."[9] وبالتالي تلخص الرواية إلى أنها سُميت بذلك الإسم نسبة لتناول الملوك لها.

وتوضح الرواية الثانية إنها سُميت: "مُلوكِية" نسبةً إلى تحريم "الحاكم بأمر الله" لأكلها على الطبقات الشعبية فسميت: "مُلوكية" أي خاصة بالملوك.[10] وبالتالي فإنها تُعضد نفس فكرة الرواية الأولى. بينما تختلف الرواية الثالثة كليةً حيث تذكر إنها سميت: "مُلوكية" لأنها: "تغزو البدن أكثر مما

---

1 ابن البيطار: الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ / 2001م، ج4، ص459؛ أبي الخير الأشبيلي: عمدة الطبيب، ص372؛ إبراهيم بن مراد: المصطلح الأعجمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ت، ص763.

2 ابن الوردي: منافع النبات والثمار والبقول والفواكه والخضروات والرياحين، تحقيق: مُحَمَّد سيد الرفاعي، دار الكتاب العربي، دمشق، د.ت، ص 148؛ ابن العديم: الوصلة، ج2، ص885.

3 ابن العديم: الوصلة، ج2، ص855؛ أحمد قدامة: قاموس الغذاء، 708.

4 ملوخية /ar.wikipedia/wiki

5 إبراهيم نحال: معجم نحال في الأسماء العلمية للنباتات، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2009م، ص47؛ أحمد قدامة: قاموس الغذاء، ص708؛ ياسين عبد الرحيم: موسوعة العامية السورية، ج3، ص2369.

6 الآب أنستاس ماري الكرملي: بعض اصطلاحات يونانية في اللغة العربية، منشور بمجلة اللغة العربية، م8، عدد 827، جماد الآخر ورجب 1362هـ، دمشق، ص315.

7 ياسين عبد الرحيم: موسوعة العامية السورية، ج3، ص2369؛ أحمد قدامة: قاموس الغذاء، ص708.

8 ابن تغري بردي: مورد اللطافة في من ولى من السلطنة والخلافة، تحرير كارليلي، نشرة كامبرديج، 1792، ص8، هـ13؛ البغدادي:الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر، ط1، مطبعة وادي النيل، 1286هـ، ص7.

9 الخفاجي: شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، تصحيح: نصر الهوريني ومصطفى أفندي وهبي، المطبعة الوهبية، 1383هـ، ص222، 223؛ ياسين عبد الرحيم: موسوعة العامية السورية، ج3، ص2369.

10 أحمد قدامة: قاموس الغذاء، ص708.

تغذوه ساير البقول على سبيل الإضافة."[1] بمعنى أنها تتمكن من الوصول لأي جزءٍ من أجزاء الجسم، وبالتالي تأثيرها مسيطرٌ. وبالرغم من ذلك، تتفق تلك الرواية مع سابقتها، ولاسيما حينما تذكر إنها سميت: "مُلوكِية" نسبة لبعض خواصها: ".... ترخي المعدة قليلًا، فهي لذلك ضارة لها، إلا لمن يحتاج إلى إرخاء المعدة"[2] وكأن الرواية تحاول أن تعلل تسميتها إلى اقتصارها على أشخاصٍ دون غيرهم مهما اختلفت أسباب استخدامهم لها. بينما تعلل الرواية الأخيرة تسميتها: "بالمُلوكية،" وخاصة في بلاد الشام لنفعها في مداوةِ الكثير من الأمراض.[3]

ولم تغب الروايات الشعبية عن تفسير ذلك؛ فقد حاولت أيضًا البحث في نفس الأصل، وهناك روايتين تميل نحو التفسير اللُغوي، حيث تذكر الأولى منها إن أصل "الملوخية" هو: "يا ملوخي،" وأن أول من أسماها بذلك شخصٌ يدعى: "أبو قردان" حيث قيل إنه زرعها، وحينما صلحت للطهي "ملخ" بعضًا منها، وتركها في مكانٍ، ثم ذهب، فجاء بعض أبنائه فأخذها، ولما عاد فلم يجدها ناداها بحذف حرف النداء لظن قربها منه وقال: "يا ملوخي" فلم يجبه أحد، فأتى بحرف النداء وقال:"يا،" وقبل أن يقول:"ملوخي" أتاه ولده، وأخبره بأخذه لها، فحصل من ذلك "ملوخي يا" ثم أدغمت الياء في الياء فصارت" ملوخيا."[4]

وتذكر الرواية الثانية أن أصل اسم "الملوخية" هو: "بيسار،" والسبب في ذلك أن الذي اخترع البيسار كان أبوه فلاحًا يزرع "الملوخية،" وكان بينه وبين ابنه مشاحنة، فذهب الأخير إلى حقل أبيه، وسرق شيئًا من "الملوخية،" وطبخها، وحينما اكتشف الأب ذلك حلف أن لا يمكث ابنه في القرية، وركب الأخير حماره، وسار إلى بلد آخر فنادي ابنه ـ الحفيد ـ قائلًا: "أبي سار أبي سار" فحذفوا الألف من "أبي،" وعملوا هذا اللفظ مركبًا من اسمٍ وفعلٍ علمٍ على هذا الطعام، وقال: "بيسار."[5] ويقول البعضُ أن أصل النبات من البنغال منذ قديم الأزمان، ومنها انتشر إلى الصين واليابان.[6] كما يقول عالم النبات "دوكاندول" أن بلاد النبات الأصلية تقع غرب الهند، ثم انتشرت زراعته في استراليا، وأفريقيا، والشام.[7]

وإلى جانب ما سبق كان "للملوخية" العديد من الأسماء في اللغات المختلفة؛ ففي اللاتينية تُعرف باسم: "Corchorus Olitorius،" و" glandulosa Roxb"[8] وتُعرف في الفرنسية باسم: " auve des Juifs،" و"Corréte Potagére،" و"Herbe dure،" و"Guimauve Potagére،" و"Nélochie."(9) وتُعرف

1 ابن وحشية: الفلاحة النبطية، تحقيق: توفيق فهد، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1998م، ج2، ص839.

2 ابن وحشية: الفلاحة النبطية، ج2، ص839.

3 ابن وحشية: الفلاحة النبطية، ج2، ص840.

4 ابن سودون البشبغاوي: ديوان نزهة النفوس ومضحك العبوس، تحقيق: منال عبد المجيد، مراجعة: حسين نصار، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2003م، ص310، 311؛ الشربيني: هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف، ط2، المطبعة الأميرية، بولاق، 1308هـ، ج2، ص149.

5 الشربيني: هز القحوف، ج2، ص149.

6 ابن العديم: الوصلة، ج2، ص885؛ أحمد قدامة: قاموس الغذاء، ص708.

7 مصطفى الشهابي: كتاب البقول، المطبعة الحديثة، دمشق، 1435هـ/1927م، ص166.

8 أرمناك.ك. بديفيان: المعجم المصور لأسماء النباتات، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006م، ص199، 547؛ مصطفى الشهابي: كتاب البقول، ص166.

9 ابن العديم: الوصلة، ج2، ص885؛ أرمناك.ك. بديفيان: المعجم المصور، ص199، 547.

في الانجليزية باسم: "Jew's mallow◆"، و"Nalta Jute"،(1) وفي الايطالية باسم: "corcoro ortense"، و"malva di giardini"، و"Erba dura". وفي الألمانية تُعرف باسم: "Juden malve"، و"meluchie mélochie". وفي التركية: "muluhia". وفي العربية تعرف باسم: "ملوخية"،[2] و"ملوكية"، و"الخبازي البستاني"، و"الخطمي"، و"أناريوطاتي"،[3] و"ملوخية السودان في مصر"، و"شوشنديا في العراق"،[4] و"مُلوخي"، و"لاقانشتي" في الشام.[5]

الإقليم والتربة وموعد الزراعة.

تعد "الملوخية" من نباتات البلاد الحارة فهي لا تحتمل برد الشتاء،[6] وما يؤكد ذلك أن موعد زراعتها المعتاد في مصر هو من شهر مارس إلى آخر شهر ديسمبر.[7] بينما يحدد المقريزي موعد زراعتها في شهر برمودة(يبدأ من 9أبريل إلى 8مايو) إلى جانب بعض الخضروات مثل: خيار شنبر، والباذنجان.[8]

ولكن لا يتم زراعتها في بلاد الشام إلا بعد أن تشتد الحرارة في فصل الربيع.[9] وما يؤكد ذلك أيضًا إمتداد أوان بذر البذور من شهر نيسان(الشهر الرابع من الشهور السريانية) في الساحل والغور إلي أواسط شهر حزيران(الشهر السادس من الشهور السريانية) في مناطق السهول، ويكون قبيل حصاد الحنطة أو بعيدة في بساتين دمشق.[10]

وفيما يتعلق بعملية زراعتها، نجد إنه يناسبها التربة العميقة التي تُروى بمقدارٍ كبيرٍ من الماء. حيث تُجهز تربتها بالحرث والأسمدة، وتُقسم أحواضًا، ثم تُبذر البذور باليد، ثم تغُطى بحرثٍ سطحيٍ بالمحراث أو غيره.[11] ومن الغرائب المتعلقة بعملية البَذر إنه إذا أصاب بذورها الدخان فإنها لن تنمو أبدًا.[12] وكان السبب في ذلك فيما يبدو هو إن الدخان يقتل الخلايا الحية الموجودة في تلك البذور، أو يمنعها عن التنفس.

ويقال إن كل الأراضي تصلح لزراعتها ماعدا المحرّقة الحادة المفرطة الرداءة. كما أنها تحتاج إلي التذبيل.[13] وبعد أن ينمو النبات يُروى بالماء، ويُنقى من العشب[14] حيث ينضح بعد سبعين يومًا للزراعة البدرية، أما الزراعة العادية يتم الحصول على أول قطفة بعد خمسين يومًا.[15] ومن التقاليد المتعلقة بزراعة الملوخية أنه إذا كانت الفتيات العذروات من

◆كانت الترجمة العربية للكلمة: "Jew's mallow" تعرف باسم: "خبازي اليهود" أو "خبيزة اليهود"، وإدعى البعضُ بأن الملوخية أصلها يهودي، وكأنهم لم يكتفوا بتزوير الأرض، والتاريخ، والجغرافيا، بل وقاموا بتزوير النبات أيضًا. معز الإسلام فارس: الملوخية بين العلم والناس، موقع الخيمة، بتاريخ 2012/4/25م.

1 ابن العديم: الوصلة، ج2، ص885؛ أرمناك.ك. بديفيان: المعجم المصور، ص199.

2 أرمناك.ك. بديفيان: المعجم المصور، ص199، 547.

3 ابن تغري بردي: مورد اللطافة، ص8، هـ 13؛ البغدادي: الإفادة والاعتبار، ص7؛ ابن البيطار: الجامع، ج2، ص344.

4 البغدادي: الإفادة والاعتبار، ص8؛ ابن تغري بردي: مورد اللطافة، ص8، هـ13.

5 ابن وحشية: الفلاحة، ج2، ص838.

6 مصطفى الشهابي: كتاب البقول، ص167.

7 حسين البابلي: قاموس النبات، ط1، د.ن، القاهرة، 1368هـ/1949م، ص129.

8 المواعظ والاعتبار بكشف الخطط والآثار، تحقيق: خليل المنصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، ج2، ص41.

9 مصطفى الشهابي: كتاب البقول، ص167.

10 مصطفى الشهابي: كتاب البقول، ص167.

11مصطفى الشهابي: كتاب البقول، ص167.

12 الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج3، ص374.

13 ابن وحشية: الفلاحة، ج2، ص839.

14 مصطفى الشهابي: كتاب البقول، ص167.

15 حسين البابلي: قاموس النبات، ص129؛ مصطفى الشهابي: كتاب البقول، ص167.

بين العمال الذين يقومون بزراعتها، وكذلك يبتسمن في الحقل فإن الانتاج يكون جيدًا.[1]

البيع ونداءات الباعة

وبعد أن تنضج "الملوخية" تُباع للتجار الذين بدورهم يبيعونها للناس، أو يقوم أصحابها ببيعها، وفي الحالتين إذا ما بيعت، وتم الحصول على قيمة النصاب، وحال عليه العشر، فإنه يزكيها بأن يخرج ربع العشر.[2] وفيما يتعلق بعملية بيعها؛ نجد بعضُ الباعة يجلسون بها في الأسواق، أو يحملونها في خُرجٍ كبيرٍ على حمارٍ، ويطوفون بها في القرى متنقلين من سوقٍ لآخرٍ، أو تحملها بعض النساء على رؤوسهن، ويطفن بها على المنازل، وهن ينادين إلى شرائها بتكرار أسماءها.[3] وهناك من باعة الخضروات من كان يلجأ إلى غش "الملوخية" حيث يضعونها في حزمٍ، ويربطون كل حزمةٍ بالقش، وفيها من الطين والماء ما يزيد في وزنها، وكذلك يكومونها على هيئة أكوامٍ تحاكي الأهرام.[4]

وبالنظر إلى النداءات التي استخدمها الباعة الجوالين في بيع الملوخية نجدها متنوعةً بشكلٍ مذهلٍ؛ تنوعًا يبرز العقلية الشعبية الواعية الرائعة في صياغتها. وقد تناولت تلك النداءات في جزءٍ منها أماكن زراعتها وتواجدها مثل: "مطراوي♦ يا ملوخية،"[5] و"حبشية♦ يا ملوخية،"[6] و"ملوخية الباشا."[7] بينما يتناول جزءًا آخرًا خصائص ذلك النبات، ولا سيما تميزه باللون الأخضر مثل:"خضرا يا ملوخية،" و"خضرة خضيري يا ملوخية."[8]

ويركز الجزء الثالث من النداءات على ناحية الشكل من حيث: النعومة، والكثافة، والنضج مثل: "ناعمة يا ملوخية،"[9] و"يا ملوخية كلا ورق،"[10] و"الملوخية طروات،" و"مأطوفة يا ملوخية."[11] ويهتم الجانب الرابع منها بمسألة السعر: "يا ملوخية ترخصي وتدوري على البيبان."[12] ويتجلى الجانب الخامس في وصف الخصائص المتعلقة بالطعم مثل: "الحمام الملوخية يا موانة،"[13] و"ملوخية تمام،" و"يا ملوخية ومسقية عسل يا ميلو،" و"حلوة يا ملخ يا حلوة وعليكي الحمام صاحي،" و"حمام يا ميلو."[14] وأخيرًا تناولت النداءات تأثير ما بعد تناول

---

1 أبو خلدون: حرب الملوخية، مقال بجريدة الخليج الإماراتية، 23 يناير 2007م.

2 أحمد بن عبد الرازق الدويش: فتاوى اللجنة الدائمة، المجموعة الثانية، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، د.ت، ص49.

3 رفيدة مبارك أحمد صالح: قراءات في تاريخ الإعلان التجاري والسياسي في حياة المجتمع السوداني(1821هـ 1956م)، مجلة العلوم الإنسانية، عدد14، كلية الفنون الجميلة والتطبيقية، السودان، سبتمبر 2013م، ص66.

4 ابن الحاج: المدخل، دار التراث، القاهرة، د.ت، ج3، ص97، 98؛ محاسن مُحَّد الوقاد: الطبقات الشعبية في القاهرة المملوكية(648- 923هـ/ 1250 -1517م)، سلسلة تاريخ المصريين، عدد152، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999م، ص157.

♦ مطراوي: نسبة إلى مدينة المطرية. "الباحث"

5 J.Heyworth-Dunne., A Selection of Cairo's Street Criess to vegetables, fruit, flowers and food, Bulletin of the School of Oriental Studies, university of London, vol.9, no.2, 1938, p.356, 360.

♦ حبشية: نسبة إلى الحبشة في أفريقيا. "الباحث"

6 أحمد على البحيري: كلام الباعة، ص:14.

7 وهي متعلقة بمدينة شبرا التي يسيطر على ضياعها وأراضيها الباشا. الجبرتي: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، د.ت، ج3، ص370.

8 من النداءات التي جمعها الباحث بنفسه عن طريق الرواية الشفهية.

9 مُحَّد الجوهري وآخرون: لغة الحياة اليومية، مركز توثيق التراث الحضاري والطبيعي، مركز البحوث ولدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2007م، ص562.

10 المطبخ الحلبي في المأثورات الشعبية، جريدة الجماهير، عدد 14047 حلب، بتاريخ 2014/11/2م.

11 أحمد على البحيري: كلام الباعة، ص:14.

12 من النداءات التي جمعها الباحث بنفسه عن طريقة الرواية الشفهية.

13 المطبخ الحلبي في المأثورات الشعبية.

14 من النداءات التي جمعها الباحث بنفسه عن طريقة الرواية الشفهية.

الملوخيـة كـالآتي: " كُـلّ باميـة وملوخيـة وعملهـا عليّا."[1] إلى جانب بعض من النداءات العامة مثل: "الملوخية ياشاري الملوخية."[2]

الملوخية والمطبخ العربي

الطعامُ في حد ذاته تعبيرٌ عن ثقافة المجتمعات التـي تنتجـه وتسـتهلكه، ومـدى تقـدمها فـي مسيرتها عبـر الزمـان، فكلمـا كـان المجتمـعُ عريقًـا، وصـاحبَ خبرةٍ طويلةً؛ تنوعت قائمة الطعام التي يعرفها أبناؤه، بـل وتنوعت الطرق المختلفة للنوع الواحد حيث إنـه كلمـا كـان المجتمـع ثريًـا تفنن فـي ابتكـار المزيد من ألوان الطعام، وأصنافه، والعكس صحيح تمامًا.

وقـد كـان أهـل الحضـر يشـترون "الملوخيـة،" ويقومـون "بتقطيفهـا"◆ ثـم يخرطونهـا "بالمخرطـةِ"◆ جيـدًا، وكـانوا يستبشـرون بهـا لأنهـا خضـراء اللـون فيقولـون دائمًـا: "اللهـم اجعلهـا علينـا سنة خضـراء،" ومن ثم إذا أرادوا أن يسكنوا بيوتًا؛ جعلوا معهم سلقًا أي نباتٌ أخضرٌ.[3]

ومـن غريب مـا يروون فـي أمـر "الملوخيـة" إنهـا تكـون علـى يـد النسـاء ألـذ مـا يطبخهـا الطبـاخون، والسبب في ذلك يبدو حسب اعتقادهم إلـى أن النساء حين تطبخها تضع لها ما يعرف "بالتقلية،"◆ وحينها لابد أن تشهق النساء، وربما كانت تلك الشهقة هي السـر فـي لـذتها.[4] وقـد ظلـت الشـهقة سـرًا حيّـر المصريين لقرونٍ، بل ودفعهم إلـى نسجِ رواياتٍ حول ذلك. تذكر الأولى منها: قيام سيدة بطبخ "الملوخية،" وقد أمسكت بالطاسة التي تحوى التقلية، فكادت أن تقـع عليهـا فشـهقت خوفًـا مـن ذلـك، إلا إنهـا تمكنـت فيما بعد من وضع التقلية، وإنهاء الطهي ثم اكتشفت أن طعمها قد أصبح لذيذًا فأرجعت ذلك للشهقة.[5]

أمـا الروايـة الثانيـة مفادهـا، إنـه فـي قصـرٍ مـن قصور أحد ملوك مصر ـ غير معلوم من هو ـ وقف أحـد الطبـاخين لإعـداد الملوخيـة ــ الطعـام المفضـل للملك ـ وكـان معروفٌ عن الملك إنـه لايتوانى عن قتل الطباخ إذا ما جاع، ولم يجد الطعام في الحال. وحينما كان الطباخ يعمل في هدوءٍ، ويستعد لوضـع الطشـة– التقليـة سـابقة الـذكر–، اقتحم المطبخ أحد حراس الملك، وصرخ في الطباخ قائلًا: إن الملك قد جاع، ويُريد الطعام حالًا، ولأن الطعام لم يكن جاهزًا بعد فقد شهق الطباخ خوفًا إلا إنه تمكن من الانتهاء منها سريعًا، وقدمها للملك ليعجب الأخير بمذاقها، ويكافئ الطباخ، ومن ثم انتشر أن الشهقة كانت سببًا في لذتها.[6]

وأمـا الروايـة الأخيـرة فتقـول إنـه كـان فـي عهـد "الحـاكم بـأمر الله" أن تمـت زراعـة أوراقًـا خضـراءً فـي حديقة قصره أطلق عليها "مُلوكية،" وأصبحت الأخيرة أكلةً اختص بها "الحاكم" نفسه دون الشعب. وفي يوم

1 من النداءات التي جمعها الباحث بنفسه عن طريقة الرواية الشفهية.

2 رفيدة مبارك أحمد صالح: قراءات في تاريخ الإعلان، ص66.

◆ يقال: "أرطف الملوخية" أو "قرط الملوخية،" وهي بنفس المعنى. مُحَمَّد الجوهرى وآخرون: لغة الحياة اليومية، ص107؛ أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية، ج3، ص1800.

◆ مخرطة: آلة الخرط، وتستعمل للآلات المنزلية الصغيرة كتلك المستعملة في تقطيع الخضروات، ولاسيما "الملوخية" لإعدادها للطهي. أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية، ج1، ص632؛ مُحَمَّد الجوهرى وآخرون: لغة الحياة اليومية، ص518.

3 أحمد أمين: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2013م، ص359.

◆ التقلية: ثوم محمر بالسمن. أحمد أمين: قاموس العادات، ص359.

4 أحمد أمين: قاموس العادات، ص359.

5 أحمد حمدي: 3 أساطير عن أصل شهقة الملوخية.. الخوف كان الأساس، جريدة المصري اليوم الألكترونية، بتاريخ 1/5/ 2015م.

6 أحمد حمدي: 3 أساطير.

من الأيام ارتطم طبق "الملوخية" المُقدم للحاكم بشئ ما، وكان ساخنًا فانسكب عليه، ليشهق "الحاكم" من سخونة السائل الأخضر، ومن حينها أطعموها لعامة الشعب.(1) إلا إن هذه الرواية غير منطقيةٍ بالأساس حتى وإن كان بها مسحةً من الخيال والفكاهة؛ وذلك لأن "الحاكم بأمر الله" كان قد حرم أكلها على الطبقات الشعبية لسببٍ دينيٍ، وذلك حتى عام 411هـ،(2) إلا إنه من الواضح والمشترك بين الروايات الثلاث أن الخوف كان الأساس في ابتكار تلك الشهقة.

وبالنظر للمصادر العربية، نجد طرقًا هائلةً جدًا لإعداد "الملوخية،" إلا إنه بالتدقيق فيها يمكن استخلاص المكونات الرئيسية المشتركة في الغالبية العظمى منها، حيث إن "الملوخية" واللحم، والدهن شئٌ أساسيٌ في غالبية الوصفات. إضافة إلى ذلك، كان من بين المكونات بعض الخضروات مثل: الكزبرة الخضراء، والبصل، والثوم، والخبازي. وبعضًا من التوابل مثل: القرفة، والمصطكا، والدارصيني، والفلفل، والكراويا، والكزبرة اليابسة، والملح. إضافةً إلى ماء الليمون.(3)

وعلى الرغم من كثرة تلك الوصفات إلا إنه يمكن الوصول إلى وصفاتٍ أساسيةٍ "للملوخية،" ومنها: "البيسار الريفي،"♦ وهو طعامُ الريف وقت السحور والفطور، و"البيسار الحضري"♦ ويسمى أيضًا باسم: "جمع الحبائب أو الأصحاب." أو "مجمعة الأحباب."(4) وهناك وصفة أخرى تسمى: "ملين الطبائع،" وتسمى ذلك لبرودتها، وسرعة انهضامها.(5) ولعلها تُعرف أيضًا باسم: "الخضيرة،"(6) أو "الخضرة الشريفة."(7)

ومن الأنواع والوصفات الخاصة "بالملوخية؛" ما يعرف باسم: "أم الأدهان،" ويفضل أهل مصر هذا النوع.(8) وآخر تلك الأنواع ما يسمى: "بالبوراني."(9) وانطلاقًا من إن "الملوخية" كانت تسمى باسم: "أم

---

1 أحمد حمدي: 3 أساطير.

2 الذهبي: العبر في خبر من غبر، تحقيق: أبو هاجر مُحَمَّد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج2، ص219؛ مُحَمَّد الكوكي: 500 وصفة من المطبخ التونسي[أملك صنافة]، دار التراث التونسي للنشر، تونس، 1997م، ص129.

3 ابن المبرد: كتاب الطباخة، منشور بمجلة المشرق، السنة الخامسة والثلاثون، أيلول 1937م، ع9،8،7، ص376؛ البغدادي: معجم المآكل الدمشقية، طبع ذيل لكتاب الطبيخ، ط1، دار الكتاب الجديد، 1964م، ص108؛ مجهول: كنز الفوائد في تنويع الموائد، تحقيق: مانويلا مارين وديفيد واينز، ط1، سلسلة النشرات الإسلامية، جمعية المستشرقين الألماني، بيروت، 1413هـ/ 1993م، ص40؛ ابن العديم: الوصلة، ج2، ص560- 562، 750.

♦ البيسار الريفي: يتألف من "الملوخية" الناشفة، والفول المدشوش ويصنع في الريف بأن يتم وضع الصنفين السابقين معًا في بوشة، وغمرهم بالمياه، ثم توضع في الفرن قرب الأستواء، ثم تخرج، وتفرك بالمفراك، ثم تعاد للفرن مرةً أخرى، ثم يقلّون له بشيءِ من الشيرج، أو الزيت الحار بالبصل، ثم يتم غرفها في متردٍ، ويفتون فيه خبز الشعير. الشربيني: هز القحوف، ص147، 148.

♦ البيسار الحضري: يُصنع بأن يتم وضع "الملوخية" الناشفة في دستٍ نحاسٍ أو طنجرةٍ روميةٍ لها غطاء محكم، وتوضع في الماء، وتوضع في النار حتي تأخذ في الاستواء. ثم يُقلى لها من الثوم البلدي أو الشامي ممزوجًا بالسمن البقري، ويضاف إليها دهن الليَّة، وأحيانًا الفول المدشوش والبهارات، أو يوضع مكان الفول صغار الكباب من لحم الضأن. الشربيني: هز القحوف، ص147، 148.

4 الشربيني: هز القحوف، ص147، 148؛ ابن سودون البشبغاوي: نزهة النفوس، ص145؛ أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية، ج1، ص212؛ إبراهيم مصطفي وآخرون: المعجم الوسيط، ج1، ص59؛ أحمد أمين: قاموس العادات، ص302.

5 وهي إن "الملوخية" تؤخذ خضراء بنت يومها، وتخرط خرطًا جيدًا، ويفعلها بعض أبناء الترك من غير خرطٍ فيصير لها لذةً عظيمةً. الشربيني: هز القحوف، ج2، ص148.

6 الشربيني: هز القحوف، ج2، ص150.

7 مُحَمَّد الجوهري وآخرون: لغة الحياة اليومية، ص140.

8 يتم إعدادها من "الملوخية" في ابتداء طلوعها، وتُخرط جيدًا، وتطبخ بالفراريج والأرز مع كثرة الأدهان أو باللحم الضأن. الشربيني: هز القحوف، ج2، ص 148، 149.

9 البوراني: نسبة إلى بوران بنت الحسن زوج المأمون. وفيها تخرط "الملوخية،" ويتم تحميرها بالسمن حتى تجف فتكون لذيذةً. الشربيني: هز القحوف، ج2، ص 148، 149؛ أحمد أمين: قاموس العادات، ص359.

الأفراح،" و"جمع الحبائب والأصحاب،"[1] و"مجمعة الأحباب"[2] فإنه يتم ترك أكلها، والتحذير من تناولها ماداموا في الحزن على ميتهم، ويعللون ذلك بإنها تدل على الفرح والسرور، وبالتالي متى أكلوها تذكروا ميتهم فيتجدد عليهم الحزن.[3]

تاريخ طويل من التحريم.

احتل الطعام مكانةً مهمةً في تاريخ الإنسانية، كما اهتمت به الديانات التي يدين بها البشر على اختلاف أعراقهم وبيئاتهم اهتمامًا بالغًا. ومع أن للطعام ضرورة للوجود البشري؛ وإنه على تنوعه قد خُلق لكي ينعم البشر بطيباته، فإن الإنسان الذي يحمل بين جوانحه الدوافع المتناقضة، والرغبات المتعارضة، كان طوال تاريخه قادرًا على تحويل الشئ إلى نقيضه.

وانطلاقًا مما سبق، مرت "الملوخية" بمرحلةٍ طويلةٍ من التحريم الذي شمل كل شئ؛ فقد بدأ ذلك منذ عام 395هـ؛ حيث منع "الحاكم بأمر الله" بمنع الناس من زرع "الملوخية،" وبعض الخضروات الأخرى، وكتب على الفلاحين أن لايزرعوا منها شيئًا منها.[4] ولم يكتف بذلك بل إنه في نفس العام منع الناس من تناولها: "منع الناس من أكل الملوخية، والجرجير، والمتوكلية، والدلينس...إلخ."[5]

وقد استمر تحريم "الملوخية" من العام المذكور آنفًا حتى عام 441هـ، وفيما بينهم تجددت المراسيم بالمنع والإبطال، استمرار التحريم لمدة سبعة عشر عامًا.[6] وفي محاولةٍ لتحري الأسباب التي دفعت "الحاكم" إلى تحريم هذا النبات، وزرعه، وبيعه، وأكله؛ نجد البعضُ يذكر إن دافع ذلك هو ميل سيدنا "معاوية" ـ رضي الله عليه وسلم عنه ـ إليها، وأنها كانت من أحب الأطعمة إليه خصوصًا وقت طلوعها.[7] وقد أرجع بعضهم التحريم إلى ميل السيدة "عائشة بنت أبي بكر" إليها.[8] ومن ثم كان التحريم في الحالتين قائمًا على أساسٍ دينيٍ؛ حيث أن الحاكمَ فاطميٌ شيعيُ المذهبِ في مواجهة شخصين على مذهب أهل السُنة. كما أن تحريمها وما عداها كان بسبب اللون الأخضر الذي يدل رمزيًا على مذهب أهل السنة.

ولم يكتف بالتحريم فقط، بل فرض الكثير من العقوبات، وتم تنفيذها بالفعل؛ ففيما يتعلق بالزراعة؛ وصلت العقوبة لدرجة الشنق.[9] وكانت عقوبة بيعها؛ هى الضرب والتشهير معًا مثلما حدث في

---

1 الشربيني: هز القحوف، ج2، ص148، 150.

2 ابن سودون البشبغاوي: نزهة النفوس، ص145.

3 الألباني: أحكام الجنائز، المكتب الإسلامي، بيروت، 1989م، ص245؛ ابن الحاج: المدخل، ج3، ص181.

4 ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: مُحَّد مصطفى، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1395هـ/ 1975م، ج1، ق1، ص199.

5 المقريزي: المواعظ والاعتبار، ج4، ص72، 163؛ المقريزي: إتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، تحقيق: مُحَّد حلمي مُحَّد أحمد، ط1، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1996م، ج2، ص53؛ النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، ط1، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1423هـ، ج28، ص178؛ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1383هـ/ 1963م، ج4، ص178.

6 الذهبي: العبر، ج2، ص219؛ اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، تحقيق: خليل منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ/ 1997م، ج3، ص20؛ الدميري: حياة الحيوان الكبرى، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، ج1، ص354؛ النويري: نهاية الإرب، ج28، ص190؛ المقريزي: إتعاظ الحنفا، ج2، ص90، 91؛ المواعظ والاعتبار، ج4، ص91.

7 الشربيني: هز القحوف، ج2، ص150؛ المقريزي: المواعظ والاعتبار، ج4، ص163؛ إتعاظ الحنفا، ج2، ص53.

8 ابن إياس: بدائع الزهور، ج1، ق1، ص199.

9 ابن تغري بردي: مورد اللطافة، ص8.

أعوام 400هـ، و401هـ، و403هـ، و404هـ.[1] وقد وصلت العقوبة في بعض الأحيان إلى القتل.[2] وفيما يتعلق بعقوبة تناولها؛ فقد كانت كالآتي: " ثم أنه أطلع يومًا على جماعةٍ يأكلون الملوخية، فضربهم بالسياط، وطاف بهم في القاهرة، ثم ضرب أعناقهم عند باب زويلة."[3]

ولكن بأواخر عام 411هـ تم إلغاء تحريمها، وأباح للناس أكلها حيث: " قام الظاهر لإعزاز الله أبو الحسين على بن الحاكم... وعمره ست عشرة سنة فخرج إلى صلاة العيد... وعاد فكتب إلى الأعمال... ورخص فيه للناس... وأكل الملوخيا."[4] وربما كان السبب في ذلك هو محاولة كسب التأييد من الشعب والعامة، ولاسيما في بداية فترة حكمه، وما يؤكد ذلك أيضًا هو إنه جدد إباحة تناول "الملوخية" مرةً أخرى في عام 418هـ: "شرب الظاهر الخمر، وترخص فيه للناس، وفي سماع الغناء والفقاع وأكل الملوخية وسائر أصناف السمك."[5]

فن المداوة بالأغذية والأعشاب.

لا يستطيع الإنسان أن يعيش بدون طعامٍ، لكن الأخير يمكن أن يكون قاتلًا للإنسان، بل ومأجورًا في بعض الأحيان بدلًا من إحيائه في أحيانٍ كثيرةٍ. ومن المعروفِ أن فصل الصيف ـ وهو ثلاثة أشهر ـ حارٌ يابسٌ، ومن ثم يُنهى فيه عن أكل "الملوخية" على عكس فصل الربيع.[6] وذلك لأنه في بذورها مادةٌ سامةٌ هي الكوركورين، والتي قد تسبب الإسهال لمن يأكلها،[7] كما إنها غير صالحةٍ للمعدة؛ لزيادة لزوجتها التي تُفرط في ترطيب المعدة لأنها باردة رطبة.[8] ومن ثم فإن الإكثار من تناولها ضار للمرطوبين، وأصحاب البلغم.[9]

ومن الأخطار التي يسببها تناول "الملوخية" أنها ضارةٌ للمثانة،[10] وتسبب داء السكتة الذي يستمر لمدة ثمان ساعات.[11] بل والأنكى من ذلك ،كانت بعض السيدات قديمًا تقوم بمحاولة إنهاء حملها عن طريق إدخال عودًا من نبات "الملوخية" من خلال عنق الرحم إلى تجويفه، وتكون النتيجة نزيفًا شديدًا قد يودي بحياتهن.[12] وانطلاقًا من ذلك، عرف العرب منذ أقدم العصور فن المداوة بالأغذية والأعشاب، فكانت الدواء الوحيد حيث لايوجد دواءٌ اصطناعيٌ، ولا مصانعٌ، ولا كيميائيون، وكما قال أبقراط ـ أبو الطب في ذلك الحين ـ قائلًا: "ليكن غذاؤك دواءك" فقد ترك لمن بعده من الأطباء قائمةً طويلةً تضم أربعمائة عشبٍ وغذاءٍ استعملت في الطب العربي في القرن الرابع.[13]

---

1 المقريزي: إتعاظ الحنفا، ج2، ص81، 86، 103؛ المقريزي: المواعظ والاعتبار، ج4، 74، 75، 164، 165.

2 اليافعي: مرآة الجنان، ج3، ص20.

3 ابن إياس: بدائع الزهور،ج1، ق1، ص89.

4 المقريزي: المواعظ والاعتبار، ج2، ص191.

5 المقريزي: إتعاظ الحنفا، ج2، ص129.

6 عبد الملك بن حبيب: مختصر في الطب" العلاج بالأغذية والأعشاب في بلاد المغرب"، تحقيق: مُحَمَّد أمين الضناوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ص99، 100.

7 أحمد قدامة: قاموس الغذاء، ص709.

8 ابن وحشية: الفلاحة، ج2، ص839؛ عبد الملك بن حبيب: مختصر في الطب، ص84.

9 الخفاجي: شفاء الغليل، ص222.

10 ابن الوردي: منافع النبات، ص148.

11 الطحطاوي: حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، تحقيق: مُحَمَّد عبد العزيز الخالدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1997م، ص566.

12 سعدية شعيب: 15% من حالات الحمل تنتهي بالإجهاض، جريدة الأهرام، السنة 127، ع:42807، بتاريخ 18/2/ 2004م.

13 ابن العديم: الوصلة، ج2، ص137.

وقد استخدم الأطباء والعامة "الملوخية" في علاج الأمراض أيضًا؛ حيث إنها تُرطب الصدر، وتلين البطن، وتنفع الطحال، وتنفع من السعال، وتفتح سدد الكبد، بينما تفيد بذورها في علاج الإمساك لأنها أشد في الإسهال.[1] كما تنفع بذور "الملوخية" في مداواة أوجاع المثانة، وتستخدم في تضميد الأورام،[2] ومنها أورام المثانة إذا طُبخت بدهن اللوز،[3] ومن ثم فإنها تفيد في توليد المني في بدن الرجل.[4]

كما تنفع "الملوخية" ولاسيما "البرية" منها، والمعروفة باسم: "بالأناraيوط" ـ إذا شُربت بالماء أو الشراب ـ في قروح الأمعاء.[5] وتنفع أيضًا في نفث الدم، وسيلان الطمث واختلافه،[6] وفي تفتيت الحصوات المتولدة في الكليتين والماء أي حصوات المثانة،[7] وهي مفيدة جدًا في إدرار البول.[8]

وبالإضافة لما سبق، كانت "الملوخية" ذات منفعةٍ بالغةٍ جدًا لإبعاد ضرر ذوات السموم، ونهش الهوام، بل وتستخدم عصارتها في إزالة لدغات بعض الحشرات مثل: الزنبور، والنحل.[9] وهي نافعةٌ أيضًا في مداواة حالات الحمى الشديدة.[10] كما إنها نافعةٌ في الكثير من الأمراض الجلدية، والبهاق، وإدمال الجروح، وفي مداواة أوجاع العين، والأسنان والصداع، وتستخدم في إدرار اللبن.[11] كما إنها من الطعام غير المعطش.[12] ونظرًا لما يسببه الطعام من حالةٍ من الامتلاء في البطن فإنه يؤثر على أفكار الإنسان وأحلامه، ولذلك تتجلى "الملوخية" في أحلام الناس حيث ترمز فيه على الخير،[13] وذلك لأنها تحرك الطبيعة، وتدفع الفضول من الأشياء البرية،[14] وربما للونها الأخضر.

1 السيوطي: مقامات السيوطي، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، مُحَمَّد السعيد بسيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/ 1986هـ؛ ابن البيطار: الجامع، ج2، ص334، ج4، ص459؛ الرازي: الحاوي في الطب، تحقيق: هيثم خليفة طعيمي، ط1، دار إحياء التراث العربي،بيروت، 2002، ج1، ص40، 58، 346، 502؛ ابن سينا: القانون في الطب، تحقيق: مُحَمَّد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ/ 1999م، ج1، ص572؛ ابن الوردي: منافع النبات، ص148؛ النويري: نهاية الإرب، ج11، ص47؛ الصفوري: نزهة المجالس ومنتخب النفائس، ج2، المطبعة الكاستلية، القاهرة، 1283هـ، ص31؛ أحمد قدامة: قاموس الغذاء، ص108، 709.

2 الرازي: الحاوي،ج6، ص117، 258؛ ابن سينا: القانون، ج1، ص486؛ ابن البيطار: الجامع، ج2، ص300، 334، 335.

3 خضر بن على حاجي باشا: شفاء الأسقام ودواء الآلام، مخطوط بجامعة الملك سعود، 616/ س.ح، رقم عام 4842، ص342.

4 ابن كمال باشا: رجوع الشيخ إلى صباه في القوة على الباه، ط1، المطبعة الأميرية، بولاق، 1309هـ، ص38.

5 ابن البيطار: الجامع، ج2، ص334، 335.

6 الرازي: الحاوي،ج2، ص32؛ ابن الوردي: منافع النبات، ص148؛ ابن البيطار: الجامع، ج2، ص334؛ عكاشة عبد الله السنان الطيبي: أمراض النساء وعلاجها بالأعشاب، دار اليوسف، بيروت، د.ت، ص14؛ أحمد قدامة: قاموس الغذاء، ص708.

7 ابن سينا: القانون، ج2، ص700؛ ابن البيطار: الجامع، ج2، ص334، 335؛ الرازي: الحاوي،ج3، ص292، 307.

8 الرازي: الحاوي،ج2، ص471، ج3، ص 325، 326، 341؛ ابن وحشية: الفلاحة النبطية، ج2، ص839، 840؛ ابن البيطار: الجامع، ج2، ص335.

9 ابن البيطار: ج2، ص335؛ الدميري: الحيوان، ج1، ص14؛ لويس شيخو: مجاني الأدب في حدائق العرب، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1913م، ج1، ص185؛ الأبشيهي: المستطرف في كل فن مستظرف، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، د.ت، ج2، ص114؛ الرازي: الحاوي،ج5، ص315.

10 ابن سينا: القانون، ج2، ص334، 335؛ أحمد أمين: قاموس العادات، ص186.

11 ابن البيطار: الجامع، ج2، ص335،334؛ ابن الوردي: منافع النبات، ص148؛ عكاشة عبد الله السنان الطيبي: أمراض النساء، ص68، 76؛ أحمد قدامة: قاموس الغذاء، ص708، 709.

12 ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص62

13 ابن سيرين: منتخب الكلام في تفسير الأحلام، مطبعة مصطفي البابي الحلبي، القاهرة، 1359هـ/ 1940، ج2، ص240.

14 السلمي: الإشارة إلي علم العبارة، مخطوط محفوظ بمكتبة الجامعة الأردنية، ص86.

الملوخية والأمثال الشعبية.

ارتبطت "الملوخية" كثيرًا بمختلف جوانب حياة المصريين، وكان لها وجودًا في أمثالهم الشعبية التي رصدت معها جوانبًا خفيةً، وملامحًا مختلفةً لمعيشتهم. علي سبيل المثال، كانت "الملوخية" تدل على حالة الثراء التي يعيشها المواطن في بعض الأحيان مثل: "أكلوا الملوخية وصاروا أفندية،" و"الملوخية تقول أنا خضرة وشريفة، وعمتي شريفة، وعمتي خضرة، وما اتقدمشي إلا قدام الأفندية."[1] ويرصد المثلُ الأخير حالة المعيشة قبل ثورة 1952م؛ حينما كان دخل(راتب) طبقة الأفندية أكبر من الدخول المصرية على عكس ماهو موجود حاليًا.

وإذا كانت "الملوخية" تدل على حالة الثراء، فهي على النقيض أيضًا تدل على حالةِ الفقر التي يعيشها الفرد نظرًا لظروفه المادية السيئة مثل: "حزانى ما عندهم خبز اشتروا لهم بعشرة ملوخية،"[2] و"مُلُوخِيَّة وْعيشْ لَيِّنْ يَا خَرَابَكْ يَا مْزَيِّنْ."[3] حيث كان المزين (الحلاق) من الفئات التي تعيش تحت خط الفقر، ومن المعروف أيضًا أن العيش اللين (الطري) يُشجع على الأكل، وبالتالي فإن أي زيادةٍ في تكاليف الطعام سوف تجعله بالتأكيد يشعر بالألم.

كما تدل "الملوخية" في جزءٍ من الأمثال الشعبية على حالة الرخص، ولاسيما رخص الأسعار مثل: "ترخصي يا مُلوخية وتدوري على البيبان،"[4] و"بكره ترخصي يامُلوخية، ويبقى الحمل بحديدة."[5] ذلك الرخص الذي قد يدفع الناسَ إلى تناولها بكثرةٍ حتى في الأوقات التي يُحذرُ من تناولها: "اللي ياكل مُلوخية في أبيب يجيب لبطنه طبيب؛"[6] والسبب في ذلك إن عودها في هذا الشهر يكون صغيرًا فتختلط به بالأعشاب الضارة،[7] أو لأن شهر أبيب يُقابل شهر يوليه، وكذلك الأسبوع الأول من شهر أغسطس، وفي هذه الفترة تتميز "الملوخية" بارتفاع الحرارة والرطوبة، والتي تجعل من يتناولها يُصاب بالإسهال الذي يتطلب الطبيب.[8] ومن ثم تدل "الملوخية" على حالة الضرر التي قد تصيب الإنسان.

وعلى النقيض من ذلك، كانت "الملوخية" تدل على الكثير من المنافع مثل: "خديني وارغبي فيّه، أنا حصاد ملوخية، وعند الخبز آكل ميه، وعند الشغل مالي نيه، خبثت لي وصلحت لك،"[9] و"باقي من ليالي الهنا البامية والملوخية."[10]

وبجانب ما سبق ،كانت "الملوخية" مقياسًا ودليلًا على البراعة والمهارة في نفس الوقت مثل:

---

1 الغربلة للاحتفال بالنونو، جريدة عكاظ السعودية، عدد 4087، بتاريخ 2012/8/25م؛ إبراهيم شعلان:موسوعة الأمثال الشعبية والتعبيرات السائرة، ط1، دار الأفاق العربية، القاهرة، ج4، ص136.

2 الأبهيشي: المستطرف،ج1، ص38.

3 أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية، ط2، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1375هـ/ 1956م، ص490، 491؛ إبراهيم شعلان: موسوعة الأمثال، ج4، ص399؛ جمال طاهر وداليا جمال طاهر: موسوعة الأمثال الشعبية، منشور بموقع www.kotobarabia.com، ص149.

4 إبراهيم شعلان: موسوعة الأمثال، ج4، ص362.

5 المالكي: النخبة البهية في الأحاديث المكذوبة على خير البرية، تحقيق: زهير الشاويش، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1409هـ/ 1988م، ص137؛ على حسن على الحلبي وأخرون: موسوعة الأحاديث والأثار الضعيفة والموضوعة، ط1، مكتبة المعارف، الرياض،1419هـ/ 1999م، مجلد3، ص442؛ غادة مُحَّد سعيد: الأمثال الشعبية، منشور بموقع www.kotobarabia.com ، ص44

6 إبراهيم شعلان: موسوعة الأمثال، ج5، ص90؛ أحمد أمين: قاموس العادات، ص252.

7 أحمد أمين: قاموس العادات، ص252.

8 إبرهيم شعلان: موسوعة الأمثال، ج5، ص90.

9 الأبشيهي: المستطرف، ج1، ص34.

10 إبراهيم شعلان: موسوعة الأمثال، ج2، ص291.

"حم كُلاب في طبيخ ملوخية،"(1) و"حطه في قفة الملوخية طلع في قفة البادنجان،" و"فقما♦ وتشرب ملوخيــة."(2) وعلــى النقــيض، كانــت أيضًــا معيــارًا لكشف الاستقامة، والإهمال، والجهل لدى الأخرين مثل: "اِدِلْقي يا ملوخية في الزبادي العوج،"و"ما يْكُبّ الملوخية إلا الزَّبَادِي العُوجَ."(3)

وأخيـرًا ،كانــت "الملوخيــة" تــدل علــى البســاطة والبخــل معًــا: "وقــت الكبــاب قفلــوا البــاب، ووقــت الملوخية نادوا المنادية،" و"وقت الكباب صكوا الباب، ووقت الملوخية عزموا البشرية."(4) وعلى النقيض، كانــت "الملوخيــة" أيضًــا دلالــةً علــى الســخرية والانتقاص من قدر الأخرين: "أما أنت فمثل ملوخية باب اللوق، صفرا وكلها عروق."(5) خلاصة القول، واسـتنادًا علـى مـا سـبق يمكـن أن نُطلـق عليهـا: " جامعة النقائض،" و"ذات النقيضين."

الأغاني والأشعار.

نظرًا لارتباط المصريين بطعامهم، فقد ارتبطت " الملوخية" كثيرًا بأغانيهم، تلك الأغاني التي وصفت ذلـك النبـات بحـسٍ مـن الفكاهـة؛ حيث ذكـر "ابـن سودون" بيتًا غنائيًا لعملية زراعتها: "أبو قردان زرع فدان...ملوخية وبادنجان."(6) وبنفس الحس الفكاهي، حاول المصريون من بعده إكمال ذلك البيت قائلين: "فحـت فـي الطـين لقـى سـكين...دبح أولاده وطلـع مسكين."(7) كما وصف "ابن عروس" مسألة الرغبة في الحصول عليها قائلًا:

"أول زمانك يِعَزّوك...غـالي وقع في يد غالي.
وإن دبت ياشاش يِرمُوك...واللي جرى لك جرالي."(8)

كـذلك تنــاول التــراث الغنــائي مســألة احتقــار الـبعضُ "للملوخيـة،" ووصـفها بأنها سببٌ في خراب البيـوت، والتفريـق بـين المرء وزوجـه: "عـز الـدين كبوشـيَّه♦... طلـق مراتـه الحبشـية... علشـان قرشـين ملوخية."(9)

ولم تكن الأشعار بعيدةً عن ذلك؛ حيث أبدعت فـي وصـف ذلـك النبـات مـن حيث زراعتـه، وحتـي عملية إعداده، وتناوله؛ من ذلك وصف "ابن سودون" لأسماء "الملوخية" بأسلوبٍ بديع في ديوانه:

"19- ولــيش يــا ملوخيــا بليًّــا تزكلشــت.....
يــــرى منـــــك يــــا أم الوشــــام تَمَــــانُعُ؟
20- مجمعــــة الأحبــــاب شــــملى مشَــــتَّت.....
وصــــحنك غبنًــــا شــــملى غيــــر جــــامع."(10)

بينما قام البعضُ ولاسيما الشيخ "قاسم الكستي"

---

1 محمد كمال جبر: المثل الشعبي الفلسطيني، سلسلة التراث الشعبي الفلسطيني" من الخابية"، دائرة المعارف الفلسطينية، فلسطين، د.ت ، ص322.

♦ الفقمة: هي ذات الفم المعوج غير الطبيعي. جون لويس بوركهارت: العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية في عهد محمد على، ترجمة: إبراهيم أحمد شعلان، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ص183.

2 جون لويس بوركهارت: العادات، ص183.

3 جمال طاهر وداليا جمال طاهر: موسوعة الأمثال، ص81، 125؛ أحمد تيمور: الأمثال العامية، ص476، 477؛ محمد تيمور: الأمثال العامية والشعبية، الحرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، ص157؛ والزبادي: هنا بكسر النون هي وعاءٌ يقال له أيضًا "السلطانية."

4 غادة محمد سعيد: الأمثال الشعبية، ص44؛ عبد الله العلمي: جريدة اليوم، العدد 13201، بتاريخ 2009/8/6م، السعودية.

5 ألف ليلة وليلة، تحرير: وليم مكانطن، كلكتا، 1839م، ص281.

6 نزهة النفوس، ص305.

7 أحمد أمين: قاموس العادات، ص28.

8الشربيني: هز القحوف، ج1، ص149.

♦ عز الدين كبوشيَّه: هو من الشخصيات الأم درمانية، وكان من ظرفائها، ويعمل إسكافيًا، وكان الأطفال ينادونه بتلك الأغنية الواردة في المتن. شوقي بدر: محنة سودانية وصحافة مويه ترمس، صحيفة سودانيل الالكترونية، عدد بتاريخ 2010/8/26م، السودان.

9 الرشيد حميدة: من بف نفسك ياقطار...والمقعد الذي طار، صحيفة سودانيل الالكترونية، عدد بتاريخ 2014/10/18م، السودان.

10 نزهة النفوس، ص145.

بتأليف أرجوزةٍ شعريةٍ فكاهيةٍ، وصف فيها على الترتيب "الملوخية" وعملية زراعتها، وأثرها الطبي، ومذاقها، ورائحتها، واستخدام الأطباء لها:

"1- سبحان من أنبت في الوجود.....
حشيشة كجوهر العقود.
3- هي الملوخية ذات الشهرة.....
ومن بها المسعور يلقى يسره
6- وكم مشى بأكلها كسيح.....
وصح من ترياقها جريح.
9- لو أنها قد نبتت في اللد.....
يشمها من في بلاد الهند
13- وطعمها يجلب للإفهام.....
مسكرة حلاوة المدام.
20- خصها بالذكر أفلاطون.....
وقال منها يضع المعجون
21- وكان يوصي سائر الأطبا.....
بقراط أن يستعملوها شربًا
22- كذا ابن سينا قال في القانون.....
لاتبخلوا بها عن البطون."[1]

كما قام "المكناسي" بتأليف أرجوزةٍ، وصف فيها التأثير الطبي " للملوخية" من ذلك:

"والباميا المعروفة الملوخية.....
في غربنا باردة مرخية
لينه قدما تهيج السددا.....
لاتقربنها ما استطعت أبدا
لكنها تطفي لهيب العطش.....
من أجل ذلك يعجب الحبش."[2]

وأخيرًا ألف البعضُ قصائدًا مثل: "الحداد" يستدعون فيها أصدقائهم لتناول "الملوخية"، ومن بعض أبياتها على سبيل المثال:

"1- أيا سيدي وأخي لاتغب.....
فعندي لك اليوم ما تستجب.
2- ملوخية سبقت وقتها.....
وجات كهيئة خفر الزغب.
5- وقد أحكمت بفراخ الحمام.....
ودهن الدجاج وصفر الكبب.
6- إلى أن تحرر تركيبها.....
كما حرر الصيرفي الذهب."[3]

قصصٌ وخرافاتٌ.

لم تغب "الملوخية" عن التراث العربي القصصي؛ فقد كانت حاضرةً به، ولاسيما بقصص البخلاء؛ حيث يحكى أن بخيلًا دعا صديقًا له، وذبح ديكًا روميًا، ووضع له مُلوخيةً يقال لها : "الشريفة"، وكلما هَمَّ الرجلُ لتناول اللحم قال البخيل لضيفه: "كُلْ من الشريفة" حتي قال الرجل في الأخير: "اتركني مع قليل الأصل."[4] وهنا يبدو إنها كانت طعامًا للبسطاء.

كما ارتبطت "الملوخية" بقصص وحكايات الصوفية أيضًا، لتدل ضمنيًا على البساطة من ناحية، وترمز بلونها الأخضر إلى منهج الصوفية بما فيه من سماحة من ناحية أخرى. حيث كانت تطبخ بشكلٍ معتادٍ في موالدهم، وخاصة مولد أحمد

---

1 لويس شيخو: تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، ط3، دار المشرق، بيروت، د.ت، ص206، 207.

2 الأرجوزة الشقرونية، تحقيق: محمد الراضي كنون الأدريسي الحسني، منشور بموقع www.heikh-skiredi.com.

3 ديوان ظافر الحداد، مخطوط بجامعة لايبزك، كتالوج volIers s. 289- 290.

4 أبو إسحاق الحويني: اللّف في الأكل مخالف في السنة، دروس صوتية، الدرس 33، قام بتفريغها: موقع الشبكة الإسلامية، ص20.

البدوي، بل كانت المدينة كافة تطبخها في تلك الأونة.[1]

وكانت هناك أيضًا بعض الرسائل الرسمية مثل: الرسالة التي أرسلها الشيخ جمال الدين بن نباته بوصول باكورة خيار و"ملوخية"، والتي من خلالها يمكن أن نرصد أسماء مختلفة "للملوخية" صاغتها الأقلام الرسمية للدولة، وبذلك نكون قد وقفنا على رواتين إحداهما للعامة، والأخرى لرجال الدولة: "... ووصلت لطائف هديته الخضرة النضرة، وطرائف الفضل الباكرة لمعاني اللفظ المبتكرة، فتنجز الملوك الفاكهة قبل أوانها البديع، ورصد من أفلاك الغلب في ذي الحجة غرة ربيع، وتفاءل بالهدية المجمعة الأحباب في أن يعود الشمل وهو جميع."[2]

وإلي جانب ما سبق، كانت هناك مجموعةً من الخرافات التي ارتبطت "بالملوخية" منها: إن بعض الأشخاص كانوا قادمين من مدينة جدة إلى السويس في أحد المراكب، وفرغ دخانهم، وكانوا لاينشطون إلا به، ومن ثم توجه أحدهم واشترى "ملوخية" ناشفة، وشربوا دخانها قائلين: "إن هذا أطيب مما شربوه قبله."[3]

ومن غرائبها أيضًا أنه إذا عجنت النورة بماء "الملوخية" ومرارة سام أبرص، وتم رشها في موضع تجتمع الحيات.[4] كما يقال إن لكل نباتٍ خادمًا أو ملكًا من الجن والشياطين السفلية التي يتم جلبها باستخدام ذلك النبات مع استخدام الطلاسم، والتعاويذ، والرياضة الروحية الخاصة بالأعمال السفلية، وكان الجن الخاص بأعواد "الملوخية" يسمى باسم: "الفارق" و"الخاطف."[5] وإن كان ذلك الأمر كله غير منطقي، وغير واقعيٍ، فإنه يمكن تفسيره بأن ذلك التراث كثيرًا ما يحوي قدرًا من الخيال، وربما يكون ذلك جزءًا منه.

خاتمة.

مما سبق، نجد أن الغذاء شرطٌ من شروط الحياه التي لا تصان إلا به نظرًا لأنه يحفظ العناصر التي تتركب منها أدوات الجسم حتى تقوم بوظائفها. ولهذا كان الغذاءُ المختار والمعد بشكلٍ جيدٍ فرصةً للشعور بالسعادة في تلك الحياة. وانطلاقًا من ذلك، تمسك الانسانُ بذلك "النبات" محور الدراسة تمسكًا حمل معه اختلافًا في الروايات التي تفسر معناه اللغوي والاصطلاحي، معنًا أثبت مدى تغلغل ذلك "النبات" في الوجدان الشعبي للمجتمع العربي. كما أثبتت الدراسة لصوصية اليهود دائما في نسب أصل كل شئ إليها مثل محاولتها في نسب هذا النبات إليها، وتسميته باسم: "خبازي اليهود."

وقد حملت الروايات المختلفة السابقة أيضًا اختلافًا وتنوعًا لطرق ووصفات إعداد هذا "النبات" كطعام، وأثبتت أن الخوف كان سببًا في استحداث بعض منها. وأثبتت الدراسة تعدد استخدامات هذا النبات مثل تناوله باعتباره طعامًا، وكذلك استخدامه عقارًا في مداواة الأمراض المختلفة.

وقد أظهرت الدراسة كيف استخدمت "الملوخية"

---

1 سليمان بن عبد الله بن مُحَمَّد بن عبد الوهاب: التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ مُحَمَّد بن عبد الوهاب، دار طيبه، الرياض، 1404هـ/ 1984م، ص212.

2 القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الأنشا، تقديم: فوزي حمد أمين، سلسلة الذخائر، عدد138، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004م، ج9، ص120.

3 الشيخ عليش: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، القاهرة، د.ت، ص124، 125.

4 القزويني: مفيد العلوم ومبيد الهموم، تحقيق مُحَمَّد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/ 1985م، ص424.

5 يارا سعيد حجاج: النباتات واستخدامها في السحر والشعوذة، موقع معبد الغموض templeofstory.com، بتاريخ 2014/11/7.

من الناحية السياسية، والدينية، وكيفية الخلط بينهما؛ وذلك حينما استغل "الحاكم بأمر الله" سلطته السياسية في تحريمها هي والنباتات الأخرى نظرًا لسببٍ دينيٍ؛ وهو تفضيل بعض من أفراد مذهب أهل السنة لها. كما اسُتخدم النبات أيضًا باعتباره معيارًا للتفرقة الاجتماعية، ولاسيما بين الفقراء والأغنياء، ومعيارًا لبعض الجوانب في الحياة الاجتماعية للمواطنين مثل: البساطة، والسخرية، والفقر، والثراء.

ونتيجةً لأهمية ذلك النبات، وتغلغله في تاريخ ووجدان المجتمع العربي؛ أن حاول ذلك المجتمع إحاطته بغلافٍ من الخرافة، والقصص الخيالية التي حاولت تعويض الفقد في المادة التاريخية الخاصة به.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المخطوطات:

- خضر بن على حاجي باشا: شفاء الأسقام ودواء الآلام، مخطوط بجامعة الملك سعود، 616/ س.ح، رقم عام 4842.
- السالمي: الإشارة إلي علم العبارة، مخطوط محفوظ بمكتبة الجامعة الأردنية.
- ظافر بن القاسم الجدامي الأسكندري المعروف بالحداد: ديوان ظافر الحداد، مخطوط بجامعة لايبزك، كتالوج vollers s. 289-290.

ثانيا: المصادر العربية:

- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- ابن البيطار: الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، ج2،ج4، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ / 2001م.
- ابن الحاج: المدخل، دار التراث، القاهرة، د.ت.
- ابن العديم: الوصلة إلى الحبيب في وصف الطيبات والطيب، تحقيق: سليمي محجوب ودرية الخطيب، ج2، منشورات جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، حلب، 1406هـ/ 1986م.
- ابن المبرد: كتاب الطباخة، منشور بمجلة المشرق، السنة الخامسة والثلاثون، ع9،8،7، أيلول 1937م.
- ابن الوردي: منافع النبات والثمار والبقول والفواكه والخضروات والرياحين، تحقيق: محمد سيد الرفاعي، دار الكتاب العربي، دمشق، د.ت.
- ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى،ج1، ق1، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1395هـ/ 1975م.
- ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج4، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1383هـ/ 1963م، .
- ابن تغري بردي: مورد اللطافة في من ولى من السلطنة والخلافة، تحرير كارليلي، نشرة كامبرديج، 1792.
- ابن سودون البشبغاوي: ديوان نزهة النفوس ومضحك العبوس، تحقيق: منال عبد المجيد، مراجعة: حسين نصار، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2003م.
- ابن سيرين: منتخب الكلام في تفسير الأحلام، ج2، مطبعة مصطفي البابي الحلبي، القاهرة، 1359هـ/ 1940.
- ابن سينا: القانون في الطب، تحقيق: محمد أمين الضناوي، ج1، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ/ 1999م.
- ابن كمال باشا: رجوع الشيخ إلى صباه في القوة على الباه، ط1، المطبعة الأميرية، بولاق، 1309هـ.
- ابن وحشية: الفلاحة النبطية، تحقيق: توفيق

فهد، ج2، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1998م.

- الأبهيشي: المستطرف في كل فن مستظرف، ج1، ج2، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، د.ت.
- أبي الخير الاشبيلي: عمدة الطبيب في معرفة النبات، تحقيق: محمد العربي الخطابي، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995م.
- ألف ليلة وليلة، تحرير: وليم مكانطن، كلكتا، 1839م.
- البغدادي: معجم المآكل الدمشقية، طبع ذيل لكتاب الطبيخ، ط1، دار الكتاب الجديد، 1964م.
- البغدادي:الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر، ط1، مطبعة وادي النيل، 1286هـ.
- الجبرتي: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج3، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- الخفاجي: شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، تصحيح: نصر الهوريني ومصطفى أفندي وهبي، المطبعة الوهبية، 1383هـ.
- الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- الدميري: حياة الحيوان الكبرى، ج1، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.
- الذهبي: العبر في خبر من غبر، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- الرازي: الحاوي في الطب، تحقيق: هيثم خليفة طعيمي، ج1، ج2، ج3، ج5، ج6، ط1، دار إحياء التراث العربي،بيروت، 2002.
- السيوطي: مقامات السيوطي، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، محمد السعيد بسيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/ 1986هـ.
- الشربيني: هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف، ج1، ج2، ط2، المطبعة الأميرية، بولاق، 1308هـ.
- الصفوري: نزهة المجالس ومنتخب النفائس، ج2، المطبعة الكاستلية، القاهرة، 1283هـ.
- الطحطاوي: حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1997م.
- عبد الملك بن حبيب: مختصر في الطب" العلاج بالأغذية والأعشاب في بلاد المغرب"، تحقيق: محمد أمين الضناوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- القزويني: مفيد العلوم ومبيد الهموم، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/ 1985م.
- القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الأنشا، تقديم: فوزي حمد أمين، ج9، سلسلة الذخائر، عدد138، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004م.
- المالكي: النخبة البهية في الأحاديث المكذوبة على خير البرية، تحقيق: زهير الشاويش، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1409هـ/ 1988م.
- مجهول: كنز الفوائد في تنويع الموائد، تحقيق: مانويلا مارين وديفيد واينز، ط1، سلسلة النشرات الإسلامية، جمعية المستشرقين الألماني، بيروت، 1413هـ/ 1993م.
- المقريزي: إتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، تحقيق: محمد حلمي محمد أحمد، ج2، ط1، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1996م.
- المقريزي: المواعظ والاعتبار بكشف الخطط والآثار،ج2، ج4، تحقيق: خليل المنصور، ط1،

دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ.

- المكناسي: الأرجوزة الشقرونية، تحقيق: محمد الراضي كنون الأدريسي الحسني، منشور بموقع www.heikh-skiredi.com.
- النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج11، ج28، ط1، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1423هـ.
- اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، تحقيق: خليل منصور، ج3، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ/ 1997م.

ثالثًا: المراجع العربية:

- إبراهيم بن مراد: المصطلح الأعجمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- إبراهيم شعلان: موسوعة الأمثال الشعبية والتعبيرات السائرة، ط1، ج 2، ج4، ج5، دار الأفاق العربية، القاهرة.
- إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ج1، ج2، دار الدعوة، إستانبول، د.ت.
- إبراهيم نحال: معجم نحال في الأسماء العلمية للنباتات، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2009م.
- أبو إسحاق الحويني: اللّف في الأكل مخالف في السنة، دروس صوتية، الدرس 33، قام بتفريغها: موقع الشبكة الإسلامية.
- أحمد أمين: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2013م.
- أحمد بن عبد الرازق الدويش: فتاوى اللجنة الدائمة، المجموعة الثانية، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، د.ت.
- أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية، ط2، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1375هـ/ 1956م.
- أحمد قدامة: قاموس الغذاء والتداوي بالنبات، ط2، دار النفائس، بيروت، 1402هـ/ 1982م.
- أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ج3، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 1429هـ/ 2008م.
- الألباني: أحكام الجنائز، المكتب الإسلامي، بيروت، 1989م.
- جمال طاهر وداليا جمال طاهر: موسوعة الأمثال الشعبية، منشور بموقع www.kotobarabia.com.
- حسين البابلي: قاموس النبات، ط1، د.ن، القاهرة، 1368هـ/ 1949م.
- سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، دار طيبه، الرياض، 1404هـ/ 1984م.
- الشيخ عليش: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، القاهرة، د.ت.
- عكاشة عبد الله السنان الطيبي: أمراض النساء وعلاجها بالأعشاب، دار اليوسف، بيروت، د.ت.
- على حسن على الحلبي وأخرون: موسوعة الأحاديث والأثار الضعيفة والموضوعة، مجلد3، ط1، مكتبة المعارف، الرياض،1419هـ/ 1999م.
- غادة محمد سعيد: الأمثال الشعبية، منشور بموقع www.kotobarabia.com .
- لويس شيخو: مجاني الأدب في حدائق العرب، ج1، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1913م.
- محاسن محمد الوقاد: الطبقات الشعبية في القاهرة المملوكية(648- 923هـ/ 1250- 1517م)، سلسلة تاريخ المصريين، عدد152، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999م.
- محمد الجوهري وآخرون: لغة الحياة اليومية، مركز توثيق التراث الحضاري والطبيعي، مركز البحوث ولدراسات الاجتماعية، كلية الآداب،

جامعة القاهرة، 2007م.

- محمد الكوكي: 500 وصفة من المطبخ التونسي[أمك صنافة]، دار التراث التونسي للنشر، تونس، 1997م.
- محمد تيمور: الأمثال العامية والشعبية، الحرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م.
- محمد كمال جبر: المثل الشعبي الفلسطيني، سلسلة التراث الشعبي الفلسطيني" من الخابية"، دائرة المعارف الفلسطينية، فلسطين، د.ت.
- مصطفى الشهابي: كتاب البقول، المطبعة الحديثة، دمشق، 1435هـ/ 1927م.
- ياسين عبد الرحيم: موسوعة العامية السورية، ج3، ط2، الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2012م.

رابعًا: المراجع الأجنبية المعربة:

- أرمناك.ك. بديفيان: المعجم المصور لأسماء النباتات، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006م.
- جون لويس بوركهارت: العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية في عهد محمد على، ترجمة: إبراهيم أحمد شعلان، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000م.

خامسًا: المقالات والبحوث العربية:

- الآب أنستاس ماري الكرملي: بعض اصطلاحات يونانية في اللغة العربية، منشور بمجلة اللغة العربية، م8، عدد 827، جماد الآخر ورجب 1362هـ، دمشق.
- أبو خلدون: حرب الملوخية، مقال بجريدة الخليج الإماراتية، 23 يناير 2007م.
- أحمد حمدي: 3 أساطير عن أصل شهقة الملوخية.. الخوف كان الأساس، جريدة المصري اليوم الألكترونية، بتاريخ 1/5/ 2015م.
- أحمد على البحيري: كلام الباعة المقنع، جريدة الإتحاد، الإمارات، بتاريخ 24 نوفمبر 2011م، الملحق الثقافي.
- الرشيد حميدة: من بف نفسك ياقطار ...والمقعد الذي طار، صحيفة سودانيل الالكترونية، عدد بتاريخ 2014/10/18م، السودان.
- رفيدة مبارك أحمد صالح: قراءات في تاريخ الإعلان التجاري والسياسي في حياة المجتمع السوداني(1821هـ 1956م)، مجلة العلوم الإنسانية، عدد14، كلية الفنون الجميلة والتطبيقية، السودان، سبتمبر 2013م.
- سعدية شعيب: 15% من حالات الحمل تنتهي بالإجهاض، جريدة الأهرام، السنة 127، ع:42807، بتاريخ 18/2/ 2004م.
- شوقي بدر: محنة سودانية وصحافة مويه ترمس، صحيفة سودانيل الالكترونية، عدد بتاريخ 2010/8/26م، السودان.
- عبد الله العلمي: ، جريدة اليوم، العدد 13201، بتاريخ 2009/8/6م، السعودية.
- الغربلة للاحتفال بالنونو، جريدة عكاظ السعودية، عدد 4087، بتاريخ 2012/8/25م.
- لويس شيخو: تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، ط3، دار المشرق، بيروت، د.ت.
- المطبخ الحلبى في المأثورات الشعبية، جريدة الجماهير، عدد 14047 حلب، بتاريخ 2014/11/2م.
- معز الإسلام فارس: الملوخية بين العلم والناس، موقع الخيمة، بتاريخ 2012/4/25م.
- ملوخية /ar.wikipedia/wiki.
- يارا سعيد حجاج: النباتات واستخدامها في السحر والشعوذة، موقع معبد الغموض templeofstory.com، بتاريخ 2014/11/7.

سادسًا: البحوث الأجنبية:

- J.Heyworth-Dunne., A Selection of Cairo's Street Criess to vegetables, fruit, flowers and food, Bulletin of the School of Oriental Studies, university of London, vol.9, no.2, 1938.

العلاقة بين المسلمين وغيرهم في مدينة بيت المقدس في نهاية الحكم العثماني

د. مروان مُحَّد حمدان الاقرع

دكتوراه في تاريخ القدس في الفترة العثمانية

الملخص

تناولت هذه الدراسة حقبة مهمة من تاريخ مدينة بيت المقدس بدأ من عام 1874م تاريخ إعلان المدينة مركزا لمتصرفية القدس الشريف التي كانت تتبع إسطنبول بشكل مباشر الى عام 1917م تاريخ الاحتلال الإنجليزي للمدينة، وتحدثت الرسالة عن الأديان التي كانت موجودة في المدينة خلال تلك الفترة الزمنية حيث تناولت الإسلام والنصرانية واليهودية من حيث الوجود والتأثير في المدينة وتناولت أيضا طبيعة العلاقة بين مختلف الأديان والطوائف في ظل الدولة العثمانية التي ساوت بين مختلف الأديان في الحقوق والواجبات.

المقدمة:

إنّ ما تتمتع به مدينة القدس من قدسية لدى أتباع الأديان السماوية جعل كل الأديان حريصة على وجودها في المدينة، فالمسلمون اهتموا بها لوجود المسجد الأقصى، ولكونها قبلة المسلمين الأولى وحدثت فيها حادثة الإسراء والمعراج، فلذلك تجد مسلمين من مختلف البلدان الإسلامية سكنوا وعاشوا في هذه المدينة، أما النصارى فاهتموا بها وسخَّروا كل جهد؛ من أجل البقاء فيها والاستحواذ على أكبر قدر منها، ولقد اهتمت كل طائفة نصرانية بأن يكون لها وجود ديني فيها، ولذلك لا تكاد تجد طائفة نصرانية إلا ولها كنيسة أو دير في المدينة، أما اليهود فكان وجودهم فيها حديثا بسبب شرط النصارى عدم مجاورتهم والسكن معهم ولكن هذا الحال تغير من نشاط الحركة الصهيونية التي نجحت في تسوية الخلاف بين اليهود والنصارى وأصبحت المدينة محط أنظار اليهود من مختلف بقاع الأرض.

وقد تميزت مدينة بيت المقدس بتنوع ثقافي وديني: فمكانتها الدينية عند الأديان السماوية الثلاثة جعلتها محط الأنظار والأطماع؛ لأن كل الحروب التي حدثت في المنطقة بين المسلمين والصليبين كانت المدينة سبب رئيس في هذه الحروب، فبعد الفتح الإسلامي للمدينة وتسليم مفاتيح المدينة للخليفة عمر بن الخطاب واشتراط النصارى عليه ألا يسكن معهم أحد من اليهود.

وشهدت المدينة تعايشا دينيا كان المسلمون رعاته، واستمر هذا الأمر إلى احتلال الصليبين للمدينة وارتكابهم الإبادة بحق سكان المدينة المسلمون واليهود حيث أحلوا مكانهم نصارى أوربيون وبقي هذا الحال إلى أن أعاد صلاح الدين الأيوبي المدينة للحكم الإسلامي فظل التعايش والتنوع الديني إلى نهاية الحكم العثماني الذي استمر إلى عام 1917م، حيث جاء الاحتلال الإنجليزي الذي مهد الطريق وساهم بشكل أساسي في تمكين اليهود من المدينة حيث أصبحوا لأول مرة منذ آلاف السنين أغلبية السكان.

الطوائف والأديان

كانت مدينة بيت المقدس تعج بالحياة حيث عاش الجميع جنبا الى جنب في هدوء وصفاء طوال فترة الحكم الإسلامي للمدينة ولم يكن هناك ما يعكر صفو هذه العلاقة سوا التدخلات الأجنبية التي سعت الى تغير التركيبة السكانية في المدينة التي عاش فيها المسلمون الذين كانوا يشكلون أغلبية السكان جنبا الى جنب مع النصارى واليهود وفيما يأتي بيان الأديان التي كانت موجودة في المدينة خلال فترة الدراسة:

1- المسلمون:

دخل الإسلام المدينة منذ الفتح الإسلامي، وبسبب وجود المسجد الأقصى فيها انتقل إليها عدد كبير من العلماء، حيث أصبحت منارة للعلم والعلماء وسكنها عدد من الصحابة، كما دخل كثير من سكانها الإسلام وأصبح المسلمون يشكلون أغلبية السكان فيها، وعاشوا إلى جانب الأديان الأخرى في علاقة يسودها الود والاحترام، ولم يعكر هذا التعايش إلا الاحتلال الإنجليزي للمدينة وتمكين اليهود من السيطرة عليها.

وقد كان المسلمون جميعا من أهل السنة والجماعة[1]وحصل تواجد للمذاهب الأربعة في المدينة: الشافعي حيث يوجد مفتٍ للشافعية في المدينة[2]، والمالكي، والحنبلي[3] والحنفي حيث وجد إمام للمذهب الحنفي[4]، وكان مذهب الدولة الرسمي، واعتمد القضاء عليه في الأحكام والقضايا الفقهية[5]. وانتشرت الطرق الصوفية في المدينة التي صبغتها بصبغة صوفية تجلت في الزوايا المنتشرة في جميع إنحاء المدينة، وكانت هذه الزوايا مدعومة من قبل الدولة العثمانية التي شجعت أصحاب الطرق الصوفية وخصصت لهم الرواتب والأوقاف التي كانوا ينفقون على أتباعهم من خلالها[6].

وسكن المسلمون في معظم حارات المدينة مثل حارات: المغاربة[7] وباب السلسلة[8] والواد[9] والشرف[10] وباب حطة[11] وباب العامود[12] وسيدنا داوود عليه السلام [13]، وسكنت معهم بعض العائلات النصرانية واليهودية[14]، وأما في حارات النصارى واليهود والأرمن فسكنتها بعض عائلات المسلمين بتباين من حارة إلى أخرى[15].

وجد في كل حارة إمام لها يتولى الأمور الدينية للسكان وتزكية الشهود[16]، وعمل المسلمون في الوظائف الحكومية المختلفة حيث تنافست العائلات في المدينة على شغل هذه المناصب ووجد تنافس كبير في بين عائلات الجاني والحسيني والنمري

---

[1] الكيالي، عبد الوهاب. تاريخ فلسطين الحديث. ط10. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990م. 38.

[2] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.395. القدس: المحكمة الشرعية. 123.

[3] الطراونة، فاطمة. الأهمية الاجتماعية والاقتصادية للقدس العثمانية والتدخل الأوربي فيها في العصر الحديث والمعاصر. ط1. عمان، 2000م. 8.

[4] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.395. مرجع سابق. 109.

[5] دروزة، محمد عزة. خمسة وتسعون عاما في الحياة مذكرات وتسجيلات. ط2. القدس: الملتقى الفكري العربي، 1993م. 1، 22.

[6] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.407. مرجع سابق. 81.

[7] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.363. مرجع سابق. 20.

[8] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.364. مرجع سابق. 43.

[9] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.363. مرجع سابق. 13.

[10] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.397. مرجع سابق. 71.

[11] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.361. مرجع سابق. 282.

[12] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.362. مرجع سابق. 133.

[13] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.409. مرجع سابق. 100.

[14] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.393. مرجع سابق. 104.

[15] سجلات المحكمة الشرعية القدس،402. مرجع سابق. 78.

[16] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.397. مرجع سابق. 108.

والعلمي والشهابي والخالدي وتنافسوا على تولية الوظائف الدينية كإمامة المسجد الأقصى وقبة الصخرة والإفتاء والتدريس والأشراف على الأوقاف، وعملوا في التجارة والصناعة والزراعة.

2- النصارى:

يرجع الوجود النصراني في المدينة إلى ما قبل الفتح الإسلامي، حيث استمر هذا الوجود بنسب متفاوتة إلى نهاية الحكم العثماني، وكان النصارى يتبعون الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية ومركزها القسطنطينية، برعاية الدولة البيزنطية.[1] وبقي هذا الأمر إلى الحروب الصليبية الذين أسسوا بطريركية كاثوليكية وضعف دورهم كثيرا مع هزيمة الصلبين في معركة حطين.

ونظرا لأهمية المدينة الدينية ووجود أهم الأماكن الدينية لهم فيها، فقد شهدت المدينة صراعات كثيرة حول حدود كل طائفة داخل كنيسة القيامة والأولوية في أداء بعض الطقوس، مثل غسل القيامة وكذلك الاختلاف في توقيت الأعياد والمناسبات الدينية، وتطور هذا النزاع بين الطوائف المسيحية المختلفة إلى قتال مرير سقط فيه قتلى وجرحى بسبب تقاسم النفوذ على الأماكن المقدسة[2]، ونظرا لعدم الثقة بين مختلف الطوائف النصرانية اتفقوا على إيداع مفتاح باب كنيسة القيامة إلى المسلمين، وأصبحوا يشرفون على فتحها وإغلاقها. وهناك عائلات مسلمة تولت هذا الأمر ومنهم آل غضية "جودة" التي تحتفظ بالمفتاح وتعطيه لآل نسيبة الذين يقوم أحدهم بفتح باب الكنيسة[3].

وقامت الدولة العثمانية، وبسبب تكرار هذه الأحداث عشرات المرات، بإصدار تشريعات حددت من خلالها حقوق جميع الطوائف المسيحية فيما يخص سلطتها على الأماكن المقدسة وهذا النزاع ليس نزاعا محليا فقط يخص نصارى المدينة، ولكنة امتد إلى الدول الراعية للطوائف المختلفة، ففرنسا كانت تعتبر نفسها حامية لطائفة اللاتين فعمدت إلى عقد اتفاقيات مع الدولة العثمانية من أجل الحصول على امتيازات دينية في الأماكن المقدسة، وتبعتها روسيا التي كانت تعتبر نفسها راعية للطائفة الأرثوذكسية في العالم حيث وقعت على اتفاقيات مع الدولة العثمانية للحصول على امتيازات في الأماكن المقدسة[4].

وفي عام 1847م حدثت مشكلة بين الأرثوذكس واللاتين حيث تبنت فرنسا وروسيا طرفي النزاع وطالبت روسيا بحقوقها في حماية الأرثوذكس في المدينة، وبعد رفض الدولة العثمانية هذا الطلب نشبت حرب القرم بين الدولة العثمانية التي تحالفت معها فرنسا وإنكلترا وروسيا[5].

ولقد شهدت المدينة ازدياد البعثات التبشيرية، إذ بلغت نسبة المبشرين في المدينة أكثر من نسبتهم في مكان آخر في العالم، وأقامت هذه البعثات مؤسسات تعليمية وطبية تركز على الطوائف الشرقية التي غير

---

[1] الطراونة. الأهمية الاجتماعية والاقتصادية للقدس العثمانية والتدخل الأوربي فيها في العصر الحديث والمعاصر. مرجع سابق. 10.

[2] العارف. عارف باشا. المفصل في المفصل في تاريخ القدس. ط2. القاهرة: دار المعارف، 1994م. 363.

[3] الدباغ، مصطفى مراد. بلادنا فلسطين. ط2. كفر قرع، دار الهدى، 1991م، 10، 145.

[4] كتن، هنري. القدس. ط1. دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1997م. 26.

[5] كتن، القدس. مرجع سابق. 26.

عدد من أبنائها انتماءهم بسبب هذه البعثات[1].

تنوعت الطوائف النصرانية في بيت المقدس وحرصت كل الطوائف على إثبات وجودها في المدينة وكانت تتلقى الدعم من الدول الأوربية الراعية، فكل طائفة من الطوائف النصرانية كان لها أمكنة داخل كنيسة القيامة وكانوا يتناوبون على حراسة القبر المقدس، كانت العلاقة بين مختلف الطوائف تتأثر بالعلاقات الخارجية بين الدول الراعية لها وكان يحصل في كثير من الأحيان تصادم بينهم تقوم القوات العثمانية بفض النزاع بينهم[2].

أدى التنافس على إدارة الأماكن المقدس في بيت المقدس إلى نشوب مواجهات دائمة بين الأرثوذكس والكاثوليك، وأصبحت الأعياد ومواسم الحج مناسبة للاحتكاك بين الطرفين وكانت تتطور في بعض الأحيان إلى صدمات دامية تتوجب تدخل الحكومة العثمانية[3].

حاولت الحكومة الفرنسية والروسية وضع حد لهذه الخلافات وتم التباحث بينهم لحل هذه الإشكاليات، ولكن التنافس الكبير على السيطرة وإثبات الوجود جعل التعاون بينهم أمرا في غاية الصعوبة؛ لأن جزءا من النشاط التبشيري كان موجها للطوائف النصرانية المختلفة وخصوصا الطائفة الأرثوذكسية التي سعت الإرساليات البروتستنتية إلى تحويلهم عن مذهبهم وسخرت من أجل ذلك المدارس والمستشفيات وكل الإمكانيات التي كانت تتمتع بها،

[1]شوفائي، الياس. الموجز في تاريخ فلسطين السياسي (منذ فجر التاريخ حتى سنة1947). ط1. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1996م. 281.

[2]الحكيم. يوسف. سوريا والعهد العثماني. ط1. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1966م. 192.

[3]لورنس، هنري. مسألة فلسطين. ط1. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2006. 1، 184.

وكان المبشرون الأوروبيون يحبذون تحويل النصارى الشرقين إلى مذاهبهم بدل دعوة غيرهم إلى دخول النصرانية[4].

3- اليهود:

اشترط نصارى بيت المقدس على المسلمين بعد فتحهم المدينة ألا يسكنها معهم أحد من اليهود، ولكن المسلمين تساهلوا مع سكن اليهود للمدينة حيث أنهم كانوا قليلي العدد ولم يكن لهم نشاط علني أو مظاهر دينية منظمة تدل على وجودهم في المدينة حيث أنهم اقتصروا شعائرهم على بيوتهم.

وظل هذا الأمر إلى الحروب الصليبية حيث عامل الصليبيون اليهود بقسوة وقتلوا عددا منهم، واسترقوا البعض ولم يبقوا على أي يهودي داخل المدينة؛ ويعود هذا الأمر إلى اعتقادهم بأن اليهود هم من قتل المسيح[5]، وبعد أن طرد صلاح الدين الأيوبي الصلبيين من المدينة عادوا إليها بعدد قليل. وفي عهد المماليك بقي الوضع على ما هو عليه، حيث بلغ عددهم 250 شخصا، ولهم كنيس يؤدون شعائرهم الدينية فيه[6].

سكن اليهود في المدينة حيّا عرف بحارة اليهود[7]، وكانت علاقتهم مع المسلمين علاقة حسنة استمرت حتى بعد قدوم العثمانيين الذين تعاملوا معهم كما تعاملوا مع النصارى، وهاجر إلى المدينة في منتصف القرن الثامن عشر عدد من يهود بولندا وروسيا الذين تعرضوا إلى التضييق والاضطهاد، ثم هاجر إليها يهود إسبانيا الذين هربوا من بطش

[4] لورنس. مسألة فلسطين. مرجع سابق. 185.

[5]علي. السيد. القدس في العصر المملوكي. ط1. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986م. 100.

[6] علي. القدس في العصر المملوكي. مرجع سابق. 101-102.

[7] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.388. مرجع سابق. 94.

الإسبان[1]، واستمر هذا الوضع إلى أواسط القرن التاسع عشر الذي أخذ يشهد دعوات يهودية إلى يهود العالم من أجل الهجرة إلى فلسطين؛ حتى يؤسسوا وطنا خاصا بهم، وكي يتخلصوا من الظلم والاضطهاد الذي يعيشوه في أوروبا، فحصلت هجرات متتالية استمرت حتى نهاية الحكم العثماني في المدينة.

ويمكن تقسيم اليهود إلى قسمين: قسم موجود في المدينة قبل موجة الهجرة اليهودية، وتعاملت معهم الدولة العثمانية كمواطنين لهم نفس حقوق بقية الرعية وكانت تصفهم الدولة بالموسويين العثمانيين[2]. ويمثل هؤلاء مختاران ومجلس اختيارية مهمتهم كحلقة وصل بين اليهود وبين الدولة العثمانية[3]، وهناك حاخام الملة الموسوية الذي كان مسؤولا عن الناحية الدينية للسكان اليهود وعن أوقاف اليهود الموجودة في المدينة[4].

والقسم الثاني هاجر إلى المدينة واستوطن داخل المدينة في حارة اليهود، وأحيانا في حارات أخرى وفي المستوطنات خارج السور مثل قومبانية بيت إسرائيل[5]وقومبانيةماية شعاريم[6] وقومبانية مشكلوت[7] ورموت[8] وكان اليهود من دول متعددة "المغرب[9] وإيران[10] واليمن[11] ومصر[12] واستراليا[13] والبرازيل[14]وبلغاريا[15]وبخارى[16] وأمريكيا[17] وألمانيا[18] وروسيا[19] وإنجلترا[20] وفرنسا[21] والنمسا[22] وإيطاليا والسويد[23] وبقية دول العالم". وكانوا يشكلون أغلبية اليهود الموجدين في المدينة وتعاملت معهم الدولة العثمانية كمقيمين في المدينة معهم جنسية أخرى منعتهم في بعض الأوقات من التملك في المدينة[24].

ينقسم اليهود إلى:

أولاً: السفارديم:

هم اليهود الذين يقيمون في البلدان العربية وفرنسا وإسبانيا وكان معظم اليهود الموجدين في المدينة منهم، وأغلبهم من الفقراء المعدومين حيث وصف حالهم القنصل الأمريكي في المدينة في عام 1878م " يهود القدس خاصة فقراء كسالى ضعاف الأجسام والعقول.... ويبدو أن القدس هي محطة يتلاقى فيها اليهود المتعصبون المشوهون العجائز ؛ ليعيشوا هنا على الشحادة والإحسان وليقضوا بقية حياتهم ينوحون إمام حائط المبكى ، وكان الأغنياء الموجدين في أوروبا يدعمونه بالمال ، ولقد حاول المبشرون البروتستانت تنصيرهم وتحول عدد منهم إلى النصرانية ، ويطلق عليهم في الدوائر الرسمية

---

[1] حلاق. حسان علي. موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية 1897م– 1909م. ط1. جامعة بيروت العربية، 1978م.77.

[2] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.360. مرجع سابق. 217.

[3] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.362. مرجع سابق. 142.

[4] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.392. مرجع سابق. 72.

[5] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.400. مرجع سابق. 126.

[6] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.400. مرجع سابق. 72.

[7] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.400. مرجع سابق. 113.

[8] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.400. مرجع سابق. 46.

[9] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.360. مرجع سابق. 254.

[10] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.413. مرجع سابق. 82.

[11] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.391. مرجع سابق. 8.

[12] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.361. مرجع سابق. 223.

[13] سجلات المحكمة الشرعية القدس،360. مرجع سابق. 152.

[14] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.413. مرجع سابق. 6.

[15] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.412. مرجع سابق. 120.

[16] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.400. مرجع سابق. 72.

[17] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.370. مرجع سابق. 85.

[18] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.409. مرجع سابق. 10.

[19] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.408. مرجع سابق. 59.

[20] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.409. مرجع سابق. 8.

[21] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.360. مرجع سابق. 146.

[22] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.412. مرجع سابق. 66.

[23] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.408. مرجع سابق. 25.

[24] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.360. مرجع سابق. 261.

العثمانية طائفة اليهود، وكان اليهود المغاربة يشكلون أساس هذه الطائفة هم واليهود الذين هربوا من الإسبان ، وكانت الدولة العثمانية تتعامل معهم كرعايا تحت سلطتها يجري عليهم القانون الرسمي ويمثلهم لدى الحكومة ممثل عنهم يطلق عليه "حاخام باش" ، وكانت لغتهم مزيجا من اللغة الإسبانية واللغة العبرية .

ثانياً: الإشكنازيم:

هم الذين سكنوا ألمانيا وروسيا والنمسا وأمريكيا الشمالية وقد هاجروا إلى تلك البلاد هجرة تجارية واستوطنوا فيها، وهم على درجة عالية من الغنى والثراء ومن أشد الداعمين للاستيطان في المدينة، وقد جاؤوا إلى المدينة وسكنوا في ضواحيها، وظلوا محتفظين بجنسياتهم الأوربية للاستفادة من الامتيازات الأجنبية وكان منهم التجار والصرافون والأطباء ومديرو فنادق وأساتذة مدارس وأرباب مهن حرة كالخياطة وغيرها، وكان بينهم وبين السفارديم تزاحم وتنافس على السيطرة والنفوذ وكانوا أكثر تمسكاً بدينهم وقوميتهم من السفارديم.

ثالثاً: القراؤون:

هم اليهود الذين قدموا من العراق وإيران واستقروا في المدينة وكانوا يطلقون على أنفسهم الحزانى على صهيون.

العلاقة بين المسلمين والنصارى واليهود في بيت المقدس

شكل الفتح الإسلامي للمدينة صفحة جديدة في تاريخها الدامي الذي عاشته على مر العصور، فبعد أن كانت مدينة لدين واحد متحكم في كل نواحيها أصبحت مدينة متنوعة الأديان، فقد بقي النصارى فيها يمارسون حريتهم الدينية، وظلت أماكنهم الدينية ملكا لهم، أما اليهود فقد كانت عداوتهم التاريخية سببا في طلب النصارى من عمر بن الخطاب أن لا يسكن المدينة أحد من اليهود، ولكن المسلمين تساهلوا مع اليهود الذين سكنوا المدينة وأعتبر بعض المؤرخين أن هذا الشرط لم يكن موجودا في الوثيقة الأصلية لأن الواقع لم يكن يشير إلى خلو المدينة من اليهود في أي فترة زمنية من فترات وجود المسلمين في المدينة، وفي الحروب الصليبية وذبح الصليبيين للمسلمين واليهود عادت المدينة إلى سابق عهدها حيث الدين الواحد المصير، ولكن استرجاع صلاح الدين لها أعادها إلى سابق عهدها في مربع التعايش وتعدد الأديان حيث سمح للنصارى العرب بسكن المدينة وعاد اليهود إلى السكن فيها بعد أن منعهم الصلبيين من ذلك ، وبقي هذا الأمر حتى مجيء الدولة العثمانية التي ظلت تحكمها حتى عام 1917م حيث احتلها الإنجليز الذين قاموا بتمكين اليهود من السيطرة على المدينة.

طبيعة العلاقة بين مختلف الأديان والطوائف في المدينة

خلال الحكم العثماني للمدينة ساد التعايش بين مختلف الطوائف، ولم يعكر هذا الجو إلا بعض الخلافات التي كانت تجري بين الطوائف وبين أبناء الطائفة الواحدة، ومما يذكر أن هذا الأمر أدهش الرحالة الأوربيين الذين لم يجدوا هذا الأمر في مدنهم حيث يقول (دافيد داي روس اليهودي) الإيطالي الذي زار المدينة في عام 1535م: " لسنا هنا في شتات كما هو الحال في بلدنا...فالقائمون هنا بأمر الجمارك والمكوس هم من اليهود، كما لا توجد ضريبة خاصة تفرض على اليهود[1]"، ومن اللافت للانتباه أن العلاقة بين المسلمين واليهود والمسلمين

---

[1] أرمسترونج. كارين. القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث. ط1. القاهرة: سطور، 1998م. 528.

والنصارى كانت أفضل حالا من العلاقة بين اليهود والنصارى، أو حتى من العلاقة بين الطوائف النصرانية المختلفة، ووصفت مجلة فرنسية يهودية أوضاع اليهود في الدولة العثمانية في عام 1867م بقولها: "يتمتع اليهود في تركيا بقدر من المساواة قل نظيره حتى في أكثر البلاد حضارة ورقيا؛ لأن جلالة السلطان وحكومة الباب العالي ينتهجان سياسة بالغة في التسامح تجاه اليهود"[1].

واستمرت أجواء التسامح بين المسلمين والنصارى لفترة جيدة، حتى أن مؤسسة عسكرية بريطانية وصفت الجو السائد في المدينة قبيل الاحتلال الإنجليزي للمدينة: "أن المسلمين من سكان القدس وضواحيها يكنون للمسيحيين العطف والمودة، ولكنهم شديدو العداء لليهود"[2]، ولم يعكر صفو هذا العلاقة إلا الحركة الصهيونية التي كانت تسعى للسيطرة على فلسطين؛ لإقامة وطن قومي لليهود حيث توترت الأوضاع عندما أحس سكان المدينة بخطر الاستعمار اليهودي الذي كان يدعمه يهود أوربا والدول الأوربية، حيث فطن أهالي المدينة إلى هذا الخطر فقاموا برفع عريضة إلى الدولة العثمانية وقعها 500 شخص طالبتها بمنع هجرة اليهود وشرائهم الأراضي[3].

ويمكن تقسيم السكان في المدينة إلى قسمين:

1- أهالي المدينة الأصليين حيث كانوا من المسلمين والنصارى واليهود، وهؤلاء كانت تسود بينهم علاقات الجوار وحسن المعاملة حيث أن اليهود والنصارى[4] كانوا يتحاكمون إلى المحاكم الشرعية في حال حدوث مشاكل فيما بينهم[5]، وكانوا يفضلون الذهاب إلى تلك المحاكم في حالات كثيرة وخصوصا في حالات الميراث؛ وذلك لأن المحاكم الشرعية كانت تنصفهم وتساوي بينهم في الحقوق[6]،وفيما يلي سجل شرعي يتضمن دعوى لدى محكمة بيت المقدس الشرعية مرفوعة من قبل نصارى من طائفة اللاتين" دفتر يتضمن ضبط ومبيع تركة يوحنا بن كارنة ولد حنا الجلاد اللاتيني من رعايا الدولة العلية المتوفى في السادس عشر من شهر ربيع الثاني سنة ثمان وثمانين ومئتين وألف والمنحصر ارثه الشرعي في زوجته مكله بنت يوسف بن بطرس اللاتيني وفي أولاده وهم كارنه الذي كان غائباً وحضر وأنطوان وحنا وجلستينا وسلطانة وفامينة وجميل ومريم البالغين ويوسف وفريدة وماتيلد القاصرين عن درجة البلوغ انحصاراً شرعياً وذلك بمعرفة وحضور الابن أنطوان المرقوم الأصيل عن نفسه والوكيل الشرعي عن والدته ملكه المرقومة الأصيلة عن نفسها والمنصوبة من قبل مولانا الحاكم الشرعي على أولادها يوسف وفريدة وماتيلد القاصرين المذكورين والمقررة بذلك من جناب سيدنا ومولانا الحاكم الشرعي الحالي الموقع ختمه الكريم فيه

[1] كواترت، دونالد. الدولة العثمانية 1700- 1922م. ط1. الرياض: مكتبة العبيكان، 2004م. 313-314.
[2] الدباغ. بلادنا فلسطين. مرجع سابق. 10، 170.
[3] الدباغ. بلادنا فلسطين. مرجع سابق. 10، 49.
[4] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.364. مرجع سابق. 32.
[5] كواترت. الدولة العثمانية 1700- 1922م. مرجع سابق. 312.
[6] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.361. مرجع سابق. 128.

والمأذون لها بتعاطي أمور ذلك إذناً شرعياً مقبولاً شرعاً الثابت وكالته عنها بشهادة نسيبها بيسكوال بن حنا الجلاد والخواجة يعقوب بن فرنسيس راحيل اللاتيني العارفين بها شرعا المزكيين سراً وعلناً من الخواجة حبيب بن خليل النحاس اللاتيني ونقولا بن سمعان قعوار الرومي وحنا بن جريس بن عيسى حنانيا وشحادة بن جريس القرعة الروميان الثبوت الشرعي وبتصديق الابن الثاني كارنه الموجود الآن بالقدس الشريف على ضبط ومبيع التركة المرقومة تصديقاً شرعياً وبمعرفة وحضور الخواجة خليل بن سليم الكاثوليكي الوكيل الشرعي عن زوجته حنة المرقومة الثابت وكالته عنها بشهادة شقيقها أنطوان المذكور و بيسكوال الجلاد المرقوم العارفين بها شرعاً المزكيين سراً وعلناً من المزكيين المذكورين أيضاً الثبوت الشرعي وبمعرفة وحضور بيسكوال الجلاد المذكور الوكيل الشرعي عن زوجته جلستينا المرقومة الثابت وكالته عنها فيما سيذكر فيه بشهادة الحاج أحمد بن حسن المصري وإلياس بن حنا الجلاد العارفين بها شرعا والمزكيين سراً وعلناً من المزكيين المذكورين الحاج أحمد بن محمد بن موسى البرادعي والحاج محمد بن قدورة وهبة بن عبد الغني الكشميري والحاج محمد بن حسين فصار الثبوت الشرعي وبمعرفة وحضور الخواجة أنطوان بن مخائيل اللاتيني الوكيل الشرعي عن مريم المرقومة الثابت وكالته عنها فيما سيذكر بشهادة بولص بن بطرس وأنطوان بن توما اللاتيني العارفين بها شرعاً المزكيين سراً وعلناً من المسيحيين المذكورين أولا المزكيين الثبوت الشرعي وبمعرفة وحضور الخواجة بطرس اللاتيني الوكيل الشرعي عن سلطانة المرقومة الثابت وكالته عنها فيما سيذكر فيه بشهادة الخواجة عيسى بن حنا صافية اللاتيني والخواجة نصري بن عرعور البروتستانتي ومنصور بن داود الكردي اللاتيني العارفين بها شرعا المزكيين سراً وعلناً من المسيحيين المزكيين المذكورين الثبوت الشرعي وبمعرفة وحضور الخواجة حسين.........". وفي هذا السجل يتبين أن النصارى بمختلف طوائفهم كانوا يتوجهون إلى القضاء الشرعي الإسلامي لحل الإشكاليات التي كانت تحدث بينهم على الرغم من وجود القضاء المسيحي وكان الشهود من مختلف الطوائف والأديان يزكون بعضهم، وأحيانا كان المسلمون يوكلون يهوديا لينوب عنهم في المحاكم، والنصارى كانوا يوكلون المسلمين[1].

وكان اليهود أيضا يتحاكمون في محكمة القدس الشرعية حيث كانوا يسجلون عقود البيع والشراء التي كانت تحصل فيما بينهم او فيما بينهم وبين المسلمين أو النصارى وهذا الامر يبين مدى التسامح والمساواة التي كان يسود بين مختلف فئات المجتمع، وكان القضاء العثماني ينصف الجميع بغض النظر عن الدين أو اللغة وفي أحيانا كثيرة كانت المحكمة تنصف اليهود والنصارى عندما يكون بينهم وبين المسلمين إشكاليات أو قضايا[2]، وفيما يأتي نموذج

---

[1] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.412. مرجع سابق. 6.

[2] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.360. مرجع سابق. 126.

من سجلات المحكمة الشرعية يبين وصاية شرعية ليهودي على بنت يهودية" بمجلس الشرع الشريف ومحفل الحكم المنيف الازهر المنعقد لدينا بمحكمة القدس الشريف الشرعية أجلها الله تعالى، حضر فيه حايم داود ولد الياهو ولد حايمالموسوي العثماني من سكان محلة اليهود احدى محلات القدس الشريف وهو الوصي الشرعي على سلطانة بنت شلومو ولدشلبونسوزين الموسوي العثماني الثابت وصايته عليها بموجب حجة الوصايا الشرعية الصادرة من هذه المحكمة الممضية والمختومة منا المؤرخة في اليوم التاسع من جمادي الأولى سنة سبعة عشر وثلاث مائة والف وقرر لدينا طائعا مختارا حال صحته وسلامته ونفاذ تصرفاته الشرعية قائلا في تقريره المرقوم أنه من الجاري بملك وتصرف سلطانة الصغيرة المذكورة جميع الحصة الشائعة وقدرها ثمانية أسهم من أصل مائة واثنين وتسعين سهما في جميع الدار القائمة البنا بالقدس بمحلة الشرف المحدودة قبله الطريق وشرقا دار محمد بيك الصالح وشركائه وشمالا دار الحاج بكر أفندي الداودي وشركائه وغربا دار شاكر الجاعوني وشركائه وآيل اليها ارثا شرعيا عن أبيها شلومو سوزين المذكور المتوفى والمنحصر ارثه الشرعي فيها وفي أختها سمحا وفي أمها سارة بنت شلمون قمحي وفي عمها إسحاق سوزين الثابت ذلك بموجب اعلام الوراثة الشرعي الصادر من هذه المحكمة بختم صاحب الفضيلة شهري أمين أفندي زادة السيد محمد فؤاد أفندي النائب بالقدس الشريف الأسبق المؤرخ في اليوم الثاني من رجب سنة ستة عشر وثلاث مائة والف والمتصل الى أبيها المذكور بموجب سند أملاك نظام موسوم بعدد ثمانية وعشرين مقيد بدفتر تشرين أول سنة ستة وتسعين............ذلك قبولا شرعيا صدر في اليوم الخامس عشر من شهر رجب سنة سبعة عشر وثلاث مائة وألف"[1].

وعن الوضع السائد في المدينة في عام 1909م يقول يوسف الحكيم في كتابه سورية والعهد العثماني "تسود القدس حياة ديمقراطية، رغم وجود عائلات أرستوقراطية عريقة في الحسب والثراء والقدم، كآل الحسيني والخالدي والداودي والنشاشيبي وجار الله وغيرهم، وذلك بفضل انتشار المدارس الحكومية والأجنبية المختصة بمختلف العلوم والفنون وقد ضمت العدد الكبير من الأوساط الشعبية، مما جعل الشعب قسمين لا ثالث لهما، قسم متعلم راق، وآخر غير متعلم، أسوة بمعظم المدن السورية"[2].

وعاش الجميع في المدينة التي كانت مهد الأديان السماوية في أمن وأمان وفرته الدولة العثمانية التي كانت حريصة أشد الحرص على الاستقرار الأمني؛ ولذلك كانت تتدخل في حال حدوث أي إشكال بين الطوائف المختلفة وتسنّ القوانين والأنظمة التي تحدد العلاقة بين مختلف الطوائف[3].

وكانت أكثر الإشكاليات حدوثا في المدينة بين الطوائف النصرانية التي كانت تختلف على تقاسم السلطة والنفوذ على الأماكن المقدسة، وتعتبر كنيسة القيامة أهم معلم نصراني في المدينة، ومن أكثر الأماكن التي تثير الخلاف بينهم، ونظرا لادعاء كل طائفة الحق في نيل النفوذ الأكبر وبسبب عدم الثقة بين مختلف الطوائف اتفقوا على تسليم مفتاح الكنيسة

---

[1] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.392. مرجع سابق. 283.

[2] الحكيم. سورية والعهد العثماني. مرجع سابق. 190.

[3] غوشة. صبحي سعد الدين. الحياة الاجتماعية في القدس في القرن العشرين. ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2010م. 296.

لعائلة مسلمة من سكان المدينة وهذا الأمر مستمر منذ طرد الصلبين من المدينة على يد صلاح الدين الأيوبي[1].

وعن العلاقة بين المسلمين والنصارى في المدينة يقول يوسف الحكيم في ذكرياته ومشاهداته التي سطرها في كتابه سوريا والعهد العثماني" ومن نتائج هذا الرقي، بالإضافة إلى الشعور القومي العربي النبيل أن ساد الإخاء والمودة بين المواطنين من مسلمين ومسيحين، فهم يتبادلون العواطف في كل مناسبة ولا سيما في الأعياد والمواسم على كثرتها، حتى ليعسر على المرء التفريق بينهم لولا بعض الحالات المتعلقة بالألبسة والأسماء الموروثة التي اختص بها فريق دون آخر"[2].

ويصف الرحالة السويسري فليكس بوفيه الذي زار المدينة في عام 1858م الوضع الاجتماعي في المدينة بقوله" من الأمور التي تدعوا إلى الاستغراب أنه يوجد حي خاص بالأرمن يتميز عن الحي المسيحي وذلك لكون الأرمن أغرابا ويشكلون في المدينة جالية غنية وكبيرة تتميز عن السكان الآخرين بلغتها وملابسها، في حين أن معظم المسيحين الآخرين من أرثوذكس وكاثوليك هم من السكان المحليين ولا شيء يميزهم عن المسلمين سوى لون العمامة للذين يلبسونها، فلغتهم واحدة وكذلك أصولهم وصفاتهم وحتى عاداتهم إلى حد كبير.....كما أنه يصعب في القدس تمييز المسلم من المسيحي كما يصعب في الغرب تمييز البروتستانتي من الكاثوليكي"[3].

ويمكن القول: إنه خلال الحكم العثماني للمدينة لا يكفي المرء أن يكون مسلما ليضمن له مكانا مميزاً من الناحية القانونية، فهناك عدد كبير من النصارى واليهود كانوا يحظون بمكانة اجتماعية وسياسية ويتمتعون بثروات تفوق ثروات الكثير من المسلمين، فالتاجر النصراني الثري كان يتمتع بمكانة أرفع ونفوذ أكبر من الجندي الفقير الذي يدين بالإسلام، ويمكن القول: إن الانتماء الطائفي لم يكن عاملاً فاعلاً في تحديد وضع الفرد من الوجهات: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية[4].

2- أما القسم الثاني: فهم ممن قدم إلى المدينة من النصارى واليهود الذين جاؤوا لأهدف استعمارية وتبشيرية، وكانت الدول الأوربية المختلفة تدعمهم وتوفر لهم الغطاء والحماية للقيام بأعمالهم، حيث منحت الدول العثمانية امتيازات للدول الأوربية وكانت هذه الامتيازات تشمل دورهم في رعاية وحماية الأماكن المقدسة في المدينة[5]، وكان القناصل الأوربيون يتولون شؤون جالياتهم التي كانت تعيش في المدينة حيث كان يسري عليها قانون دولهم الأصلية[6]وهذا الأمر أحدث كثيرا من الإشكاليات والصدمات بين الطوائف المختلفة التي كانت تتقاسم السيطرة.

ونشب صراع بين طوائف النصارى في المدينة حول أولوية الدخول وإقامة الشعائر الدينية في الكنائس والإشراف عليها، ولقد دخلت طائفة اللّاتين

---

[1] غوشة. الحياة الاجتماعية في القدس. مرجع سابق. 297.
[2] الحكيم. سوريا والعهد العثماني. مرجع سابق. 191.
[3] رافق. عبد الكريم. فلسطين في عهد العثمانيين. ط1. دمشق: مطبعة المهتدين، 1984م.880.

[4] كواترات. الدولة العثمانية 1700-1922م. مرجع سابق. 261.
[5] Paamela Ann. Palestine And the Palestinans 1876 – 1983. Asustralia, 2001. 8.Smith
[6] المحجوبي، علي. جذور الاستعمار الصهيوني بفلسطين. ط1. تونس: دار سراس للنشر، 1990م. 13.

في صراع مع بقية الطوائف حيث استغلت الدعم الخارجي والامتيازات من أجل الحصول على السيطرة على الأماكن المقدسة[1].

ولقد ساهم الاستعمار الصهيوني في نشر العداء بين المسلمين واليهود الذين كانوا يأتون المدينة بدعم خارجي ويشترون البيوت والأراضي؛ لاستجلاب سكان يهود إلى المدينة، وكانت نظرة الفلسطينيين إلى هؤلاء نظرة الكره الشديد حتى وصلت ممارسة الكره من الصبيان، كما يقول الرحالة الياباني الذي زار المدينة في عام 1906م " وشاهدت نحو خمسة صبية أو ستة في الثالثة عشر أو الرابعة عشر من عمرهم يضعون الطرابيش على رؤوسهم ويعمدون إلى مضايقة اليهود ثم بدأوا يلقون عليهم الحجارة"[2].

ومما يقوله يوسف الحكيم عن العلاقة بين المسلمين واليهود في مذكراته" ومما يجد ذكره أن أهل القدس الودعاء كانوا يبادلون مواطنيهم اليهود عواطف المحبة والإخاء، دون أن يخطر لهم بال وهم في عام 1910م أنه سيأتي يوم يقصيهم عن ديارهم اليهود النازحون من شتى أقطار العالم فيصبح أصحاب البلاد لاجئين في الأقطار العربية"[3].

حاولت الدولة العثمانية الحد من تأثير ونفوذ هؤلاء وشرعت قوانين وأنظمة من أجل منعهم من مواصلة نشاطهم الاستعماري حيث فرضت عليهم الحصول على رخصة للشراء قبل تنفيذ الأمر والذهاب الى المحكمة من أجل تسجيل ونفاذ البيع[4]، وكان هذا الامر يتم طلبه من اليهود الذين هاجروا الى المدينة من مختلف دول العالم، ومن النصارى الذين توطنوا في المدينة وكانوا يحملون جنسيات أجنبية[5] وفي كثير من الأحيان كانوا ينفذون ويساعدون الحركة الصهيونية على شراء البيوت والأراضي من سكان مدينة بيت المقدس.

[1] القضاة. أحمد حامد. نصارى القدس دراسة في ضوء الوثائق العثمانية. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م.460.

[2] كينجيرو، توكوتومي. الرحلة اليابانية إلى فلسطين ومصر 1906م. ط1. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014م.62.

[3] الحكيم. سوريا والعهد العثماني. مرجع سابق. 200.

[4] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.360. مرجع سابق. 287.

[5] سجلات المحكمة الشرعية. القدس.361. مرجع سابق. 12.

المراجع والمصادر:

أ- المصادر الأولية:

1- سجلات المحكمة الشرعية القدس.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 360، القدس، 1871 – 1873م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 361، القدس، 1873 – 1874م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 362، القدس، 1873 – 1876م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 363، القدس، 1874 – 1875م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 364، القدس، 1874 – 1875م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 370، القدس، 1881 – 1883م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 388، القدس، 1895 – 1896م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 392، القدس، 1898 – 1899م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 393، القدس، 1898 – 1899م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 395، القدس، 1899 – 1901م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 397، القدس، 1901 – 1905م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 400، القدس، 1905 – 1907م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 402، القدس، 1907 – 1908م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 407، القدس، 1909 – 1912م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 408، القدس، 1910 – 1911م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 409، القدس، 1912 – 1913م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 412، القدس، 1913 – 1915م.

سجلات المحكمة الشرعية، ع 413، القدس، 1914 – 1921م.

ب- المصادر والمراجع المنشورة.

أرمسترونج. كارين. القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث. ط1. القاهرة: سطو، 1998م.

الحكيم. يوسف. سوريا والعهد العثماني. ط1. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1966م.

حلاق. حسان علي. موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية 1897م- 1909م. ط1. جامعة بيروت العربية، 1978م.

الدباغ، مصطفى مراد. بلادنا فلسطين. ط2. كفر قرع، دار الهدى، 1991م.

دروزة، محمد عزة. خمسة وتسعون عاما في الحياة مذكرات وتسجيلات. ط2.

القـدس: الملتقـى الفكـري العربـي، 1993م.

رافق. عبد الكريم. فلسطين في عهد العثمانيين. ط1. دمشـق: مطبعـة المهتـدين، 1984م.

شـوفائي، اليـاس. المـوجز فـي تـاريخ فلسـطين السياسـي (منـذ فجـر التـاريخ حتـى سـنة1947). ط1. بيـروت: مؤسسـة الدراسات الفلسطينية، 1996م.

الطراونـة، فاطمـة. الأهميـة الاجتماعيـة والاقتصـادية للقـدس العثمانيـة والتـدخل الأوربـي فيهـا فـي العصـر الحـديث والمعاصر. ط1. عمان، 2000م.

العارف. عارف باشا. المفصل في المفصل في تـاريخ القـدس. ط2. القـاهرة: دار المعارف، 1994م.

علـي. السـيد. القـدس فـي العصـر المملـوكي. ط1. القـاهرة: دار الفكـر للدراسـات والنشر والتوزيع، 1986م.

غوشـة. صـبحي سـعد الـدين. الحيـاة الاجتماعيـة فـي القـدس فـي القـرن العشـرين. ط1. بيـروت: المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشر، 2010م.

القضاة. أحمد حامد. نصـارى القدس دراسة في ضـوء الوثـائق العثمانيـة. ط1. بيـروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م.

كـتن، هنـري. القدس. ط1. دمشـق: دار كنعـان للدراسات والنشر، 1997م.

كـواترت، دونالـد. الدولـة العثمانيـة 1700-1922م. ط1. الريـاض: مكتبـة العبيكان، 2004م.

الكيـالي، عبـد الوهـاب. تـاريخ فلسطين الحـديث. ط10. بيـروت: المؤسسـة العربيـة للدراسات والنشر، 1990م.

كينجيـرو، توكوتـومي. الرحلـة اليابانيـة إلـى فلسطين ومصر 1906م. ط1. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014م.

لـورنس، هنري. مسألة فلسطين. ط1. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2006.

المحجوبي، علـي. جذور الاستعمار الصـهيوني بفلسـطين. ط1. تـونس: دار سـراس للنشر، 1990م.

Paamela Ann. Palestine And the Palestinans 1876 – 1983. Asustralia, 2001. 8. Smith

الذاكرة التصويرية للأحداث التاريخية "بين الواقع والمأمول"

الباحث/ علاء عبد الحميد علي الباتع

تُعرف الذاكرة التصويرية لدى المتخصصين بأنها هى القدرة على تذكر واسترجاع الأشياء التي تم تخزينها في العقل بصورة مسبقة، وهى عبارة عن مجموعة من التجمعات والتراكمات البصرية التي تم تخزينها على مدى بعيد وتُشكل صورة ذهنية في عقل الفرد، كما تشتمل على نظام عقلي يرتبط بذاكرة الإنسان.

التاريخ هو ذاكرة الأمم، ومخزن خبرتها وأحداث تاريخها وحضارتها، هذه الذاكرة تحافظ عليها كل أمة وكل شعب بطريقة تناسبه، ولأن السلوك البشري متشابه لدى الكثير فإن الأحداث التاريخية يتم صياغتها بطرق كثيرة، ولكن يبقى تصوير العقل والذهن للأحداث هو محور ما ينتجه الإنسان من أشكال مختلفة لأحداث التاريخ أو تتعدد الصور الذهنية للحدث التاريخي الواحد، وتختلف من شخص لآخر تبعًا للمبادىء والانتماءات القومية والحياة الاجتماعية وغيرها من العوامل المرتبطة بهذا المجتمع.

والذاكرة التصويرية هى تلك الصور التي يكونها العقل عن الأحداث التاريخية نتيجة قراءة عنها أو إطلاع ودراسة أو من خلال الآثار التي تدل على تلك الأحداث وترسم صور الحياة في الماضي، أو ربما تكون صورة متوارثة من جيل لجيل داخل المجتمع الواحد، هذه الصورة تعطي للحدث التاريخي ملامح ذهنية في العقل.

لكن الذاكرة التصويرية لهذه الأحداث قد تتأثر وذلك لإقتران الذاكرة بالنسيان والخيال، ولو أضفنا لهم التاريخ فقد تفقد هذه الذاكرة التصويرية للأحداث بعض أجزائها بسبب عوامل كثيرة على سبيل المثال منها السلوك الإنساني والذي يتغير بتغير الزمن وظروف الحياة، فعدو الأمس قد يصبح صديق اليوم، لكن الذاكرة تختلط فيها المشاعر بالأحداث والخيال مما يصعب عملية الحكم على الأحداث من خلال صورة ذهنية، والتاريخ يعتمد على الذاكرة كثيرًا وهو من أكثر العلوم المرهقة للذاكرة، لأن رسم صورة لمجتمع لا تأتي بمجرد سماع اسمه أو من رؤية شخص أو صورة له.

تأتي الذاكرة التصورية للأحداث التاريخية بالبحث والإطلاع والدراسة، فلو تمكن المجتمع من رسم صورة صحيحة عن كل شيء مر عليه من أحداث لبات الواقع ملائمًا لما في العقل من صور ذهنية، وإنما إذا تم تشويه الذاكرة التصويرية بالنسيان والتعاطف أو بالحقد والانتقام أو غير ذلك...، فهذا يؤدي إلى تشوه في بنية الواقع وتخرج صورة واقعية محطمة الملامح تؤثر بطريقة قد تؤدي معها إلى جعل الناس والمجتمع يتمنى لو أنه لم يرى مثل هذه الصور.

وهنا ليست دعوة لنسيان لحظات الإنكسار أو غيرها من اللحظات السيئة والعصيبة التي مرت على المجتمع، وإنما هى دعوة لتصويرها في إطارها وحدودها الزمانية المكانية وأثرها بعد ذلك، فالانتصار يعقب الهزيمة، والهزيمة تعقب السقوط وعدم التدبير

والتخطيط الجيد، وهناك صور يجمع أغلبية العالم كله على بشاعتها ودمارها للبشرية، فمثلًا عندما نذكر الحرب العالمية الأولى 1914-1918م تكون الذاكرة التصويرية لها هى التخريب والتدمير الذي لحق بالعالم والإنسانية نتيجة قيامها، رغم أنها قد تكون بالنسبة للقوى المتحاربة وقتها بحرب المبادىء وغيرها من الشعارات، وهكذا تكون الصورة أبشع في الحرب العالمية الثانية 1939-1945م وذلك بسبب استخدام أسلحة أصبحت تهدد البشرية لو تم اللجوء إليها مرة أخرى، وذلك لقدرتها وقوتها التدميرية الهائلة.

تختلف الذاكرة التصويرية باختلاف الظروف والمكان، فلو ذكرنا مثلًا ثورة عام 1919م، تستدعي الذاكرة صور كفاح المصريين ضد الاحتلال البريطاني، كما تظر وتقترن بها صورة الزعيم سعد باشا زغلول، وهكذا إذا ذُكرت الثورة العرابية 1881-1882م تستدعي الذاكرة صور أخرى من الكفاح الوطني للمصريين ووقوفهم جنبًا إلى جنب ضد سلطة الحاكم وسلطة التدخل الأجنبي السافر، ولو رجعنا إلى شخصية محمد علي باشا الذي حكم مصر خلال عامي 1805-1848م تبادر إلى الذهن والعقل تلك الإنجازات والنهضة الحديثة في كافة ميادين الحياة المصرية، كما يقترن اسمه بالذاكرة بمذبحة المماليك عام 1811م.

وهكذا إذا ذُكرت الحملة الفرنسية 1798-1801م على مصر ترى من خلال الصور الذهنية في الذاكرة صورة الفرنسيين وقادة الحملة وعلى رأسهم نابليون بونابرت والصراع الدائر بين القوى في مصر للسيطرة على الأمور وكفاح الشعب المصري ضد الوجود الفرنسي.

هكذا كل حدث له صورته وذاكرته التصويرية داخل العقل، والتي تكونت نتيجة تراكمات معرفية وروايات تاريخية، ولكن تختلف تفصيلات تلك الصور باختلاف الفكر والنقد والقراءة للأحداث، فالصور قد تأتي دقيقة جدًا، وبعضها قد يأتي دقيق إلى حد ما، والبعض الآخر يكون مجرد صور هامشية تكونت من بعض الأحاديث هنا وهناك دون البحث والدراسة الموضوعية.

فمثلًا صورة المغول يرتبط باسمهم المعني الحرفي للهمجية والبربرية لما قاموا من جرائم وتخريب وتدمير لمنطقة العالم الإسلامي وشرق أوروبا، ومناطق أخرى والصورة لا شك صحيحة في أن المغول كذلك، لكن هذه هى الصورة العامة عنهم التي ارتبطت بالدم والخراب، أما الشق الثاني من الصورة عنهم والذي يتم إغفاله دون وعي به هو أن جزء كبير منهم دخل الإسلام مثل مغول القفجاق" القبيلة الذهبية" ودافعوا عن الإسلام بل وحاربوا أبناء عمومتهم وبني جلدتهم لأجل حماية العالم الإسلامي، ووقف عمليات التخريب القادمة من الشرق، أيضًا أقام المغول إمبراطورية عظيمة في الهند، وربما هذا يجعلنا نرسم الصورة الذهنية في الذاكرة عنهم بطريقة حيادية وموضوعية في إطارها، كما سبق ذكره، بحيث لا تطغى صورة على أخرى، كل في سياقة حتى نستطيع الخروج بصورة ذهنية واضحة وغير مشوشة نتيجة تبني فكر أو مذهب أو فلسفة معينة.

مثال آخر وهو الحروب الصليبية 1095-1291م وأول ما يتبادر إلى الذهن هو تلك الحروب التي قامت باسم الصليب وتقنعت بقناع الدين وهاجمت بلاد العالم الإسلامي وقتلت أصحاب الديانات الثلاث (اليهود والمسيحيين والمسلمين) وخربت ودمرت وقتلت وارتبط باسمها الدم، وهى حروب قد تختلف صورتها في الغرب، لكن أغلبهم

والمنصفين منهم يعلم أنها كانت ليست مجرد حروب وإنما هجرات بشرية وعسكرية قامت بحروب دموية ووحشية بشعة.

وهناك أمثلة كثيرة على التلاعب بالذاكرة التصويرية للأحداث التاريخية، فالعالم مثلًا يتذكر مذابح الأرمن التي قامت بها الدولة العثمانية كرد فعل على مذابح الأرمن ضد المسلمين، ولكن العالم ينسى الفعل ويتذكر رد الفعل، أيضًا العالم اليوم لا يعطي أهمية للمذابح التي تُمارس ضد المسلمين في بورما، رغم أنها حية وقائمة، كما لا يتذكر العالم مذابح الإنجليز ضد الهنود الحمر، وغير ذلك من الأمثلة الكثير.

والذاكرة التصويرية لكل حدث يجب ان تعطى مساحة واضحة المعالم، هذه الذاكرة بحاجة دائمًا للمراجعة وقبولها عملية الحذف والاضافة والتصحيح والتدقيق، وغيرها من العوامل التي تساعد على وضوح تكوينها وبنيتها، فتخيل معي أن الذاكرة التصويرية للأحداث التاريخية، هى حائط كبير تقوم بلصق أو رسم عليه الصور ثم بعد فترة تقوم بإصلاح الصورة بمزيد من الألوان أو إضافة عنصر آخر ولكن يبقى كل ذلك في مساحة الإطار داخل تلك الذاكرة المصغرة على الحائط لحد ما، لأنه ربما نبوح بأشياء رغم أن ذهننا يعطي صور أخرى، أو ربما العكس، فصياغة الذاكرة يعطي مساحة لصياغة وترتيب الواقع والحاضر برؤية ذاكرة التاريخ، فهما وجهان لعملة واحدة " الذاكرة والتاريخ" فلا تاريخ بدون ذاكرة تحفظه وتصونه، ولا ذاكرة بدون تاريخ.

كل هذه الأمثلة توضح بما لا يدع مجالًا للشك كيف أن المؤسسات الدولية والمجتمع الدولي يكيل بمكيالين في القضايا الإنسانية ويصنفها حسب أغراضه وأطماعه ومصالحه التي لا تخلو من الطابع والدافع الاقتصادي الاستعماري الحديث، حيث تمتلك القوى الكبرى الآداة الإعلامية التي تصور وتهيىء العقل بكافة الطرق على قبول أو رفض صورة، وقلب الحقائق التاريخية.

وبالتالي فالذاكرة التصويرية هنا قد يمكن تزييفها بل وتزوير عناصرها المختلفة، وهذا يكون لخدمة قضايا مثل استخدام الغرب وأمريكا للقضية الأرمينية كدعاية ضد الدولة العثمانية، في حين أن قيام المذابح وهى كثيرة ضد المسلمين في مختلف أنحاء العالم لم يتم استخدامها أو مناصرة قضاياهم بالرغم من التطور القانوني الدولي ومواثيق حقوق الإنسان، إلا أننا رغم هذا نجد أن الإنسان اليوم يعيش أسوأ عصور الوحشية والدموية، لأن القوى الكبرى والمؤسسات الدولية والتي من المفترض أنها راعية وحامية لتطبيق القانون الدولي لا تخدم إلا مصالحها وأغراضها في مناصرة ومهاجمة بعض القضايا.

منهج تناول الأحداث التاريخية وأثر ذلك على الذاكرة التصويرية

يعاني تاريخنا الوطني من عادة سيئة، تسيء للأموات والأحياء وتكمن هذا العادة في طريقة تناول وتوظيف الحوادث التاريخية بل وتصنيفها تبعًا لما يتناسب مع الأهواء السياسية والاجتماعية وإغفال ما دون ذلك من أحداث وعوامل تدخل ضمن ذلك الحدث وصناعته وبالتالي نتيجته فالأحداث التاريخية الكبيرة هى نتاج ووليدة عناصر صغيرة أدت لصناعة ذلك الحدث.

نعم هذه كارثة تجعل التاريخ الوطني محاطًا بعوامل أبرزها الانتقائية والتي تؤثر على الذاكرة والعقل الجمعي للوطن والمجتمع، لأن التاريخ الوطني وعناصره المختلفة هو خط زمني للمجتمع

في إطار الموقع الجغرافي كبيرًا كان أم صغيرًا، قويًا كان أم ضعيفًا، متدين أم غير ذلك، منتصرًا أم مهزومًا، في حرب أو في سلم، كلها عوامل قد تواجه الخط الزمني لتاريخ أي وطن، ولكنها تصبح أمام المجتمع الذي يجب عليه دراستها وعلاجها أو البقاء عليها حسب ما تقتضيه إنسانيته ووجوده.

وتاريخنا الوطني به مجموعة من الأخطاء التي علقت به إما ذلك بصياغة أجنبية غرضها ضرب القيم والمعايير المجتمعية والدينية لأهداف تخص تلك الجهة التي قامت بالصياغة، أو بصياغة وطنية داخلية بهدف تنافس أو صراع سياسي أو فكري أو اجتماعي ...، ولكن إذا أعطينا العذر للأجنبية بحكم أن الأمم تتنافس فيما بينها من خير وشر وتبعًا للمواقف الدولية السائدة، فما عذر الوطنية الداخلية، هل التنافس ينتج عنه ضرر حالي ينتقل إلى الأجيال القادمة ..؟ نعم ينتقل عبر صفحات الغش والخداع والتآمر الذي يؤذي الوطن والمواطنين عبر الأجيال، فالتاريخ صعب موته ونسيانه فهو يعيش لأنه تاريخ إنسان سبقنا إلا ما كان وصل إلى أيدينا اليوم.

بنظرة سريعة نجد أن هناك مشكلات في تناولنا لحوادث التاريخ الوطني وتفسيرها وتحليلها وتصويرها بما يناسب عظمتها أو ما إلى ذلك، لكن الشيء الأكثر معاناة في تاريخنا الوطني هو التحيز وتعظيم الأشخاص" وهو ما يُعرف بشخصية الرجل االعظيم" والذي في كثير من الأحيان لا يستحق كل ذلك، وكأن هذا الشخص هو من صنع كل شيء ويتم نسيان الألاف من الناس الذين كانوا هم الصناع الحقيقيين للحدث التاريخي، وتاريخنا مليء بهذه النماذج التي استغلت ذلك للدعاية السياسية والمكاسب المادية متناسين بذلك الحق التاريخي للوطن والآلاف من أبنائه.

هناك أيضًا تصيد الأخطاء، وإغفال دور الطبقات، وتوجيه الاتهامات دون وعي بالأحداث، لكن هناك أمور واضحة للجميع هى أن الوطن بحدوده وتاريخه أمانة في أعناق الجميع، لذلك يجب أن نعرف قدر الحوادث التاريخية ونعطيها حجمها دون إفراط أو تفريط، حتى لا نكون متهمين أمام الأجيال القادمة بأننا فرطنا في شيء، فالتاريخ بكل فروعه هو مرآة المجتمع لذا فمن الواجب أن نحافظ عليه جميعه بانكساراته وانتصاراته، وذلك التاريخ هو تاريخ الوطن بمعنى أنه ملك الجميع.

والشيء الذي يكون ملكًا للجميع وجب على الكل رعايته والعناية به، والذي يفصل هنا هو المعرفة التاريخية فقط حتى لا يكون هناك مجال للتدخل إلا بتلك المعرفة بكافة مناهجها وعناصرها المختلفة، فليس من حق أحد طعن أو سب أو أي شيء يبتعد عن المنهج العلمي، وفيما عدا ذلك فالنقد والبحث التاريخي له منهج، ثم أن حوادث التاريخ الوطني تكون عامة لذلك يجب التثبت من المقدمات والنتائج، فهناك بعض الأمور التي يجب دراستها قبل الحكم على الأحداث التاريخية.

مشكلة أخرى تواجه حوادث التاريخ الوطني، وهى الحكم من خلال الجزئيات وهو ما يجعل الأمر يتعقد بإدخال الجزئيات والفروع والعوامل الثانوية التي قد لا تعني شيء في الحكم على حوادث وطنية وقومية كبيرة، وبالتالي تكون النتيجة غير مرضية للجميع وهى التمسك بالفروع ونسيان الجذور والهدف الأساسي، ولكنها تفيد فئة واحدة، وهو ما يفسد الأحداث التاريخية وتجعل المجتمع يصب جام غضبه على التاريخ وحوادثه وبالتالي يترتب على ذلك جعل بالمعرفة التاريخية وبكل ما يدور حولنا من أحداث لها جذور تاريخية.

ولأن التفسير التاريخي له اتجاهات عديدة وكلها يتم تطبيقها تبعًا لنوعية الأحداث والتجارب والفترات التاريخية، لكن منهجية التاريخ والبحث فيه تحتاج لدقة ودراية واسعة، الأمر الذي أصبحت معه قراءة وكتابة التاريخ من الأمور المحفوفة بالمخاطر، لعل أخطرها القراءة الثأرية للتاريخ وأحداثه وشخصياته والتجرد من كل منهج، وتعتمد القراءة الثأرية للتاريخ على نزع الحدث من سياقاته وحدوده وإلصاق به أمور وتفسيرات لا يحتملها لأي منهج، وإنما هى مجرد هوى من أجل تطبيق المنهج العقلي للشخص الذي يقرأ التاريخ، كل ذلك يتم في فضاء كبير من التأويل والتفسير، وبحجة التحرر المنهجي دون حتى قراءة نص تاريخي واحد أو مصدر واحد لحدث او شخصية تاريخية، أو عرض لوجهة نظر أخرى من مصادر تاريخية معاصرة، ويحدث ذلك مع شخصيات تاريخية عظيمة كان لها الفضل في تاريخ شعوبها، ينالها الكثير من الثأر في كتابة تاريخها.

التاريخ الوطني .. أثره وتأثيره

تكمن أهمية التاريخ الوطني في أنه هو الذي يحدد الهوية والقومية للوطن بحدوده الجغرافية المعروفة، ويدخل ضمن التاريخ الوطني كافة فروع التراث المادي واللامادي للوطن قديمًا كان أم حديثًا، كما يُعرف التاريخ الوطني بأنه ليس تاريخ فئة معينة من المجتمع ولكنه تاريخ كل الفئات في الوطن، حتى لو كانت هناك فئة معينة قد بدأت الحدث وكان لها السبق في ذلك لاعتبارات كثيرة إما لأنها مؤسسة أو منظمة تدير البلا أو لها دور في جانب معين من أمور البلاد إلا أنه سرعان ما ينضم لها باقي قطاعات الأمة في ربوع الوطن، خاصة إذا كانت الأمة كلها تعاني من شيء واحد ملموس للجميع مثل الثورة العربية 1881-1882م، ثورة 1919م، ثورة يوليو 1952م.

المهم هو عدم اختزال الأحداث التاريخية في أشخاص كان مجرد جزء من حدث كبير بحجم الوطن، وبالتالي يصبح هذا الحدث هو صفحة من صفحات التاريخ الوطني بغض النظر عن نتائجه القريبة أو البعيدة وأثرها على المجتمع، ولكن الشيء الذي يجب أن نعطيه الاهتمام هو توظيف التاريخ الوطني والاستفادة منه بإيجابيات وسلبياته، فهو مادة خصبة للتربية الوطنية، ولكن ذلك يتم وفق أساليب علمية ومنهجية دقيقة حتى تكون الذاكرة الوطنية واعية بكافة الأحداث التاريخية، وليس مادة للسخرية والاستهزاء كما نرى في العديد من المواد التي تعرض في أجهزة الإعلام مثل السينما والدراما والسوشيال ميديا وغيرها.

والحديث عن التاريخ الوطني إن لم يكن وفق منهج علمي دقيق قائم على التحقيق والدراسة بات حقلًا للجهلة لكي يوظفوه تبعًا لأغراضهم الخاصة، وبالتالي يتم تشويش الذاكرة التصويرية للأحداث التاريخية، الأمر الذي يتبعه سرقة التاريخ الوطني وأجزاءه والطعن فيها في ظل غياب الوعي والاطلاع والقراءة من المصادر أو على الأقل اللجوء للمتخصصين.

كيف تؤثر الآداة الإعلامية في الذاكرة التصويرية للأحداث التاريخية

استكمالًا لما سبق نجد أن التليفزيون وغيره من أدوات الإعلام في أحيان كثيرة هي مصدر لمعرفة الحوادث التاريخية الوطنية، وهو ما يؤدي إلى توظيف المادة التاريخية التي تتناول تلك الأحداث خدمة للأهواء والأغراض في ظل سيطرة الأفراد وأصحاب الأموال على أدوات انتاج وتصوير

الأعمال التي تتناول حوادث وشخصيات تاريخية، الأمر الذي ينأى بالأحداث التاريخية بعيدًا عن الحقيقة وفقًا لما هو مكتوب في المصادر وهو ما يسبب فقدان أجزاء كبيرة من الذاكرة الوطنية للأحداث التاريخية، بسبب طغيان الصورة الإعلامية على العقل وسحرها عليها، فبين ما هو مدون في التاريخ ومصادره وبين ما يتم تصويره من أحداث ذلك التاريخ، يفقد الحدث التاريخي الكثير من الحقائق.

ولأن التاريخ الوطني الذي يمثل الذاكرة الوطنية بكافة عناصرها بحاجة إلى المحافظة والصون، ذلك لأن أي تشويه فيها بقصد أو بغير قصد يؤثر في نفوس الكثير من الناس الذين يعيشون في وطن واحد، بل قد يمتد أثره إلى شعوب وقوميات أخرى يربطها مع ذلك الوطن مشتركات تاريخية وثقافية، لذلك يجب أن يكون تصوير التاريخ وفق معايير ولا يُترك عُرضة للدراما والسينما والسوشيال ميديا، هذه المعايير يتم تعميمها بموجب أدوات منهجية تناسب الآداة الإعلامية بكل أنواعها التي تتناول وتصور أحداث تاريخية من الذاكرة الوطنية، وفق مشروع قومي يحافظ على الهوية والتراث الوطني.

المعروف أن المسلسلات التاريخية لا تتحرى الدقة إلا في القليل، فالعلاقة بين التاريخ والدراما علاقة عبثية حتى الآن ولا تتحرى أبسط خطوات المنهج التاريخي في عرض الحوادث التاريخية شكلًا ومضمونًا، وبالتالي يخرج العمل الدرامي أو السينمائي مشوه تاريخيًا ولغويًا، والأدلة كثيرة على ذلك.

من الأمور التي تعبث أيضًا بالتاريخ وأحداثه هي حديث شخصيات لا تعرف أساسيات البحث العلمي وليس البحث التاريخي، ورغم أن التاريخ علم إنساني ومحور دراسته الإنسان إلا أن ليس لهم دراية بالبحث التاريخي ويطلقون الأحكام المسبقة والمطلقة بعمد وإصرار دون وعي بسير المعرفة التاريخية، بل يصنفون الكتب والمجلدات التي لا يُعرف لها منهج، كما أنهم لا يعرضون إلا وجهة نظر واحدة، أو مجموعة من وجهات النظر التي مؤداها في النهاية هي وجهة نظر واحدة أو خدمة غرض معين، والأمثلة كثيرة على ذلك.

للتغلب على كافة أشكال العبث بذاكرتنا الوطنية وتاريخنا الذي هو ميراثنا وتراثنا، يجب العمل على خلق نوع من الثقافة التاريخية الوطنية على عدة مستويات، فالثقافة التاريخية للمهتمين غير التي للمتخصصين غير تلك التي تكون للجمهور العام، كما تأخذ عملية الحفاظ على الذاكرة الوطنية والتاريخ الوطني عدة مستويات ومراحل تتعاون فيها كل فئات ومؤسسات المجتمع، أولها هو التصالح مع الماضي بكل ما يحمله من عناصر، ويجب أن نلقي نظرة حولنا لنرى كيف أن الأمم والشعوب توظف تاريخها لكي يخدم أفكارها وأحلامها وطموحاتها وتطلعاتها للمستقبل بين الأمم أو من أجل التربية الوطنية لكل فئات المجتمع، بالرغم من أن هذه الأمم قد تكون فقيرة تاريخيًا.

أما نحن فنكتفي بأن نقدم أعمالًا تسيء لتاريخنا وتراث أجدادنا من خلال أعمال درامية أقل ما يقال عنها أنها تافهة شكلًا ومضمونًا، وخطر هذه الأعمال كبير جدًا على ذاكرة الوطن وبالتالي على الذاكرة التصويرية للأحداث التاريخية، حيث أنها الأكثر رواجًا وانتشارًا في ظل غياب وتراجع ثقافة الكتاب، لذلك يجب التعريف بخصائص التاريخ الوطني وما يميزه، وتحري الدقة فيما يتم تقديمه من خلال أدوات الإعلام المختلفة.

تتكامل عناصر الذاكرة التصويرية للأحداث التاريخية إذا اشترك معها كافة ما يكون له صلة

بأحداث التاريخ، فالذاكرة التصويرية لأحداث التاريخ قديمة قِدم الإنسان على الأرض، فما تركه الأقدمون من نقوش وصور وكتابات على المعابد والجدران وفي الكهوف وغيرها، يساهم في صناعة الذاكرة التصويرية للحدث التاريخي، وما طرأ من تطور بفعل تقدم الحضارات مثل تطور الكتابة وما تبعه من التصوير في المخطوطات والبرديات وغيرها يساهم في تكامل عناصر الذاكرة التصويرية، فالميراث كبير خاصة مع اختراع الطباعة وظهور الصحافة التي تمتلكها الدول أو تلك التي تمتلكها مؤسسات وأفراد كلها تساهم في معرفة بعض عناصر الذاكرة الوطنية وإعادة قراءتها في قالب جديد، مرورًا باختراع التصوير حيث بات للصور أهمية كبيرة في قراء ة الأحداث التاريخية، كل ذلك يعطي صورة لما حدث في الماضي، ويكون قريب وأسرع في الوصول للذاكرة والذهن، حيث تختزل الصورة في ملامحها آلاف الكلمات، هكذا تكون الصور التاريخية، وبهذا تكون الذاكرة التصويرية للأحداث التاريخية.

وختامًا: فالحديث عن الذاكرة التصويرية للأحداث التاريخية يطول ويحتاج إلى مناقشة كثير من عناصرها عبر العصور التاريخية، خاصة مع ظهور التصوير في الحضارات القديمة وتطوره وبالتالي أصبح هناك ميراث مكتوب ويوازيه تراث مصور حول كافة فروع الحياة قديمًا وحديثًا، كما تحتاج الذاكرة التاريخية وما يرتبط بها من ذاكرة تصويرية إلى فلسفة تجعلها ذات أهمية لكل إنسان يعتز بتاريخ وطنه، فإذا كنا لا نستطيع الحفاظ على صورة الأحداث التاريخية كما هي، فلا داعي لأن نقوم بتشويهها بأعمال عبثية لا تمت للحقيقة التاريخية صلة.

كما أن الحادثة التاريخية فريدة بحيث لا يمكن انتاجها مرة أخرى حتى لو توافرت الظروف وتضافرت العوامل، لأن لكل حدث تاريخي حدود زمانية ومكانية، وإطار فكري وفلسفي ومجتمعي، وقد تتشابه الظروف ولكن يظل هناك شيء ثابت هو أن الحدث التاريخي لا يمكن تكراره بحذافيره، على الرغم من أن اليوم هو وليد الأمس، ولا يمكن الحديث عن واقعة تاريخية إلا إذا تحدثنا عن جذورها وبالتالي فالتشابه في الجزء وليس في الكل، قد يكون سبب أحد الأحداث في الماضي هو نفس أحد الأسباب في الحاضر، ولكن تكون النتيجة مختلفة تمامًا، وبالتالي فالتاريخ وأحداثه له وضعية خاصة في التناول والدراسة والتصوير.

إن احترامنا للتاريخ الوطني هو شيء جدير بالاهتمام، لأننا نمتلك من التاريخ والتراث بكافة فروعه، ما لا يمتلكه أي وطن آخر وهذا يكفى، لكن يبقى الحفاظ على التاريخ وصونه هى مسألة ضمير وطني وواعي بقيمة التاريخ.

وأختتم قائلًا:" من يحافظ على التاريخ والتراث ويصونه، لا يقل أهمية عمن أنتجوا هذا التاريخ والتراث".



الحركات الإصلاحية لعلماء جامعة القرويين بالمغرب زمن الحماية

الباحثة/ حنان الحمياني
حاصلة على الدكتوراه في التاريخ المعاصر
بكلية سايس فاس بالمغرب

اعتبرت السلفية حركة إصلاحية تهدف إلى الرجوع بالدين إلى أصله الأول، ومصدره الأساسي وأصوله الصحيحة وهي القرآن والسنة وآثار السلف[1]، عملا بالحديث" إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها". وقد تعاقبت التجارب على صدقه في القرن الثالث الهجري على يد ابن حنبل، وفي القرن الرابع على يد الأشعري، وفي القرن الخامس على يد ابن حزم، وفي القرن السادس على يد الغزالي، وفي القرنين السابع والثامن على يد ابن تيمية وابن الجوزية. وكان أول ظهور للحركة السلفية في المشرق مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي كان متأثرا ببعض الأفكار الدينية والإصلاحية لابن حنبل وابن تيمية. وقد دعت الحركة الوهابية إلى محاربة الطرقية وتقديس الأولياء والأضرحة، وظهر التأثير الوهابي في المغرب منذ القرن الثامن عشر مع السلطان سيدي محمد بن عبد الله (1757– 1790م)[2]. كان للفكر السلفي في بداية القرن العشرين والمتمثل في مدرسة (العروة الوثقى) و(المنار) مع الشيخ الأفغاني والشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا، تأثير على الخطاب الإصلاحي السلفي بالمغرب. لقد انتقل هذا التأثير بواسطة الصحف والكتب المشرقية الحاملة للأفكار النهضوية السلفية، والتي كانت تقرأ بفاس على الخصوص ومنها: الصحف المصرية مثل (المنار) و(المؤيد) و(الوطن) (واللواء)، والصحف التونسية مثل، (الرائد) و(الصواب) و(الحاضرة) و(إظهار الحق)، ومن الجزائر (كوكب إفريقيا)[3]. وقد تسربت الأفكار الإصلاحية للعلماء والطبقة المثقفة المغربية من عدة ينابيع دينية سلفية ووهابية[4]. لم تكن الصحافة هي الرافد الوحيد للسلفية بالمغرب، بل كانت هناك اتصالات بين بعض المغاربة من علماء وتجار وطلبة بالمشرق، وكذلك عبر بعض المغاربيين المقيمين بالمغرب أمثال العالم التونسي محمد خير الدين مبعوث "جمعية الاتحاد والترقي"، الذي كان له اتصال بالعالم محمد بن عبد الكبير الكتاني[5]. وفي ظل التطورات التي عرفها المغرب خلال عهد الحماية اتخذ الخطاب السلفي الإصلاحي مسارا متميزا، أصبحت معه الدعوة إلى محاربة التقليد والجمود تتردد باستمرار. واهتم العلماء بإبراز مكانة العقل والعلم في الحياة الإنسانية، والدعوة إلى الأخذ بهما

---

[1] الوزاني محمد حسن، مذكرات حياة وجهاد التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية، مرحلة الانطلاق والكفاح (1930 – 1934) ، مؤسسة محمد حسن الوزاني ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984، الجزء الأول، ص. 322.

[2] أعراب إبراهيم، سؤال الإصلاح والهوية من السياق السلفي إلى مشروع الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007، ص. 102.

[3] المنوني محمد، مظاهر يقظة المغرب الحديث، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 1980، الجزء الثاني، صص.329 – 330.

[4] Cagne Jacques, Nation et nationalisme au Maroc, Al Maarif Al Jadida, Rabat, 1988, pp. 171 - 379.

[5] أعراب إبراهيم، سؤال الإصلاح والهوية ...، مرجع سابق، ص.102.

من أجل النهضة والرقي. واتجهت السلفية إلى محاربة الجهل والخمول وما يرافقهما من مظاهر التخلف، خصوصا وأن الاستعمار عرف كيف يستغلها لفرض سيطرته. فكيف إذاً تعامل العقل الفقهي مع إشكالية الإصلاح والدعوة إلى التغيير والتجديد في المجتمع؟. وماهي آليات التفكير المعتمدة في إشكالية الإصلاح والتجديد علما بأن هذا السلفي هو أولا فقيه ذو مرجعية فقهية وهو مطالب بإعمال العقل الفقهي قصد الحصول على الحكم الشرعي في النازلة؟.

I- علماء جامعة القرويين وحركة التجديد الإسلامي بالمغرب

1- سلفية الإصلاح الديني والاجتماعي لعلماء القرويين

وظف الاستعمار في فرض نفوذه على المغرب مختلف وسائل الاستغلال، بما في ذلك استغلال مظاهر التخلف المتجلية في انتشار الخرافات والشعوذة، وتقاليد أصحاب الطرق التي كانت منتشرة في مختلف مناطق المغرب باسم التصوف. لذلك اتجه رواد السلفية المغربية إلى إصلاح العقيدة والفكر ومحاربة الطرقية الصوفية التي تعددت اتجاهاتها واستقطبت إليها كل فئات المجتمع، وخاصة العلماء الذين كانوا يفتخرون بوجود الأولياء والصلحاء، وأصحاب البركات والكرامات. وخير دليل على ذلك العالم محمد بن جعفر الكتاني الذي يقول:" واعلم أن من أعظم نعم الله علينا وأكبر أياديه لدينا وجود الأولياء وظهورهم وظهور أضرحتهم، وفي ذلك من المنافع والفوائد ما لا يدخل تحت حصر. فمن الفوائد في ذلك وجود البركة بالأرض وكثرة النفع وإدرار الرزق، إذ لولاهم ما أرسلت السماء قطرها ولا أبرزت الأرض نباتها ولصب البلاء على أهل الأرض صبا"[1]. وحين يعبر عالم مثل محمد بن جعفر الكتاني عن هذه الأفكار، فذلك دليل على حجم تفشي البدع والطرق في المجتمع المغربي، ولدى النخبة من علمائه أساسا. وحين نقرأ للعالم الحجوي قوله:" والطامة الكبرى هي أن جل من ينتسب للعلم من أهل زماننا يتسابقون للأخذ عن تلك الطرق البدعية، ويتحزبون لها ويعضدونها"[2]. سندرك مقدار الصعوبة التي كان يلقاها السلفي في مواجهة تضخم معتقدات الابتداع. وهذا ما يشير إلى أن السلفية المغربية خاضت معركة طويلة ضد البدع. فكيف تعامل العلماء مع هذه الذهنيات المبتدعة ؟.

دعت السلفية المغربية في بداية القرن العشرين إلى ضرورة العودة لما كان عليه السلف. وأكدت على التمسك بالدين واجتناب البدع، معتبرة دعوتها دعوة تنويرية للأمة المغربية في التفكير والعادات والتقاليد. وانطلقت في ذلك من الأفكار النهضوية المشرقية، وخاصة سلفية الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. وقد أكد الجابري أن أصداء السلفية المشرقية لم تتطور في المغرب إلى سلفية جديدة، إلا عبر الشيخ السلفي أبي شعيب الدكالي (1878-1937م) ومع الشيخ السلفي محمد بن العربي العلوي(1880-1964م)[3]. فقد كانت دروس الدكالي في بداية القرن

---

[1] الكتاني محمد بن جعفر، *سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس*، تحقيق حمزة بن محمد الطيب الكتاني، ومحمد حمزة بن علي الكتاني، دار الأمان ، الرباط، 2004، الجزء الأول، ص25.

[2] الحجوي محمد، *الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي*، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، سنة 1396، الجزء الثاني، القسم الثالث، ص. 63.

[3] الجابري عابد محمد، *الانتلجانسيا في المغرب العربي*، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص. 105.

العشرين عند عودته من المشرق تدعو إلى أفكار السلفية الإصلاحية سواء على مستوى العقيدة، أو على مستوى التفكير من خلال تجديد نظرة الناس للدين. وكان يرى أن نهضة الإصلاح يجب أن تبدأ بإصلاح حال الدين، ونشر الخلفية الإسلامية السلفية في جسم المجتمع حتى يتهيأ بعد وقت للنهوض ضد المستعمر[1]. وفي هذا الاتجاه دعا الشيخ محمد بن العربي العلوي إلى إصلاح العقيدة والفكر، اعتمادا على محاربة الطقوس والشعائر التي تعوّد الناس عليها في مواسم الطرقيين، وعنه يقول علال الفاسي:"كان لهذا الرجل الجرأة والإقدام والثبات ما جعله يلاقي في دعوته نجاحا كبيرا وإقبالا عظيما"[2].

لقد أدرك العلماء أن نهضة السلفية تتوقف على تراجع الطرقية التي لها امتداد اجتماعي شعبي كبير، فأصبحت دعوتهم وكتاباتهم كلها تصب في محاربة الطرقية الصوفية. فقد كان الشيخ الدكالي يندد بالطرقيين ويصفهم بالمتفقرة والمتبدعة[3]، وخاض معركة ضد الخرافات، فجمع حوله ثلة من الشباب"، أخذوا يطوفون معه لقطع الأشجار المتبرك بها والأحجار المعتقد فيها"[4]. وقد اجتث يوما على رؤوس الأشهاد شجرة بجوار سيدي علي بوغالب بمدينة فاس كان الناس يتبركون بها.[5]وحين ألف العالم المكي الناصري(1906-1994م)[6] كتابه "**إظهار الحقيقة وعلاج الخليقة**"، اعتبر الطرقيين" فرقا استبدلوا بالشريعة مذاهب وتقاليد هم بها عاملون(...)، وغرتهم الحياة فطغوا بالميزان وغرهم بالله الغرور، فانحرفوا عن صراط القرآن وطلبوا العزة بالكلم الخبيث دون العمل الصالح والسعي الحثيث، فكانت عزتهم ذلا وكثرتهم قلا[7]. وهذا ما جعله يتوجه بالنصح إلى كافة المغاربة: " يجب عليك أولا أن تنقذ نفسك وعائلتك بأجمعها من ويلات البدع شيئا فشيئا إلى أن تتخلص من جميعها لأنك مسؤول عنها ومأمور برعايتها، وكذلك كل من كانت لك عليه أدنى سلطة. ثم تشتغل بعد ذلك بنصح من كان واقعا في طينة الخيال حتى تهديه إلى الصراط المستقيم"[8]. وأكد العالم محمد اليمني الناصري[9] أن طقوس الطرقيين إضافات في الدين لا أصل لها في الكتاب والسنة.[10]

وفق هذا التوجه، اعتبر العالم القرويني عبد السلام السرغيني أفعال الطرقيين مناكر شنيعة يندى

[1] الجابري عابد محمد، *المغرب المعاصر الخصوصية والهوية والحداثة والتنمية*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1988، ص . 24 .

[2] الفاسي علال، *الحركات الاستقلالية في المغرب العربي*، مؤسسة عبد السلام جسوس، سنة 1948، ص. 133.

[3] الناصري محمد بن اليمني، *ضرب نطاق الحصار على أصحاب نهاية الانكسار*، المطبعة الأهلية، الرباط، (بدون تاريخ)، ص. 80.

[4] الفاسي علال، *الحركات استقلالية*...، مصدر سابق، ص. 153.

[5] بيرك جاك،« الإصلاحية الإسلامية في المغرب العربي، فضاءات وأزمنة»، ترجمة العربي وافي، *مجلة المناهل*، عدد 61، سنة 2000، ص. 57.

[6] الناصري المكي محمد: ولد بمدينة الرباط ، أنهي دراسته الابتدائية والثانوية بالعدوتين 1929، أخذ العلم على يد ثلة من علماء القرويين أمثال أبو شعيب الدكالي، ومحمد المدني بن الحسني، ومحمد بن عبد السلام السائح.

[7] الناصري المكي محمد ، *إظهار الحقيقة وعلاج الخليقة*، مطبعة النهضة، تونس، 1925، ص. 16.

[8] نفسه، ص.26.

[9] محمد اليمني الناصري : ولد بالرباط سنة 1891م وتوفى بالمدينة المنورة سنة 1971م، ودفن بروضة البقيع بالحرم النبوي الشريف ، وتلقى العلم ببلده الرباط أولا، ومنها انتقل للمدينة المنورة عام 1330 هـ فقضى بها سنتين يدرس الحديث على الشيخ، سيدي محمد بن جعفر الكتاني، وغيره من الشيوخ، أهم شيوخه بالمغرب: أبو شعيب الدكالي، عبد الرحمن بن ناصر بريطل، محمد بن عبد السلام الرندة، أحمد بن قاسم جسوس، المكي البيطاورى. – الناصري محمد بن اليمني ، «ترجمة لحياته»، *مجلة دعوة الحق*، العدد 225 ، ذو الحجة 1402- محرم 1403/ أكتوبر- نونبر 1982.

[10] الناصري محمد بن اليمني، *ضرب نطاق الحصار على أصحاب نهاية الانكسار*، المطبعة الأهلية، الرباط، (بدون تاريخ)، ص. 94.

لها وجه الدين، ويتبرؤ منها الإسلام وسائر المسلمين، كاختلاط النساء بالرجال، والرقص على الشبابة والطار والغربال من الشيوخ والكهول والنساء والأطفال، ويسمون ذلك التخبط، وذلك الجنون بالحال. فترى منهم من يشدخ رأسه بالشواقر، ومنهم من يجعل النار في ثوبه أو فيه، ومنهم من يأكل الشوك أو الزجاج، إلى غير ذلك من أفعالهم الوحشية البهيمية[1].

وإلى جانب ذلك، قام علماء القرويين(محمد بن عبد الرحمن العراقي ومحمد بن هاشم العلوي والعباس بناني وعبد العزيز بلخياط ومحمد بن الحسين العراقي وعبد العزيز بن إدريس العمراوي والحسن بوعياد وبوشتى الجامعي ومحمد علال الفاسي والهاشمي الفلالي ومحمد القري وعبد الهادي الشرايبي)[2] بتوجيه عرائض إلى السلطان سيدي محمد بن يوسف، يطلبون منه اتخاذ القرارات الحاسمة ضد الأفعال الطرقية التي كانت تقام باسم الدين، وهي مليئة بالبدع. فأصدر السلطان مرسوم بمنع خروج رجال الطوائف العيساوية[3]والحمدوشية على الصفة التي كانوا يخرجون عليها، ومنع إقامة مواسمهم إلا في أضيق دائرة ممكنة، وحرم النحائر التي تقدم للصالحين في مختلف المناسبات. وقد قامت الطريقة التيجانية بإصدار تعليمات بمنع الرقص في زواياها، وفعلت مثلها الطريقة الخلوتية بفاس مكتفية بقراءة أورادها في صمت وهدوء[4].

وصفوة القول، لقد أصبحت السلفية ممارسة لهدم بناء فكري قائم اعتبرته النخبة السلفية مسؤولا عن أزمات ومشاكل المغرب[5]. وبذلك شكلت السلفية كما قال العروي: "ثورة فعلية حررت العقول من قيود الحاضر والماضي القريب باسم الماضي البعيد ".[6]

2- سلفية الإصلاح العقلاني لعلماء جامعة القرويين

اتخذ الإصلاح السلفي بالمغرب مسارا عقلانيا طرح إشكالية تأصيل العقلانية في المجتمع المغربي. وقد اتجهت كتابات وأعمال العالم محمد الحجوي، والعالم علال الفاسي إلى اعتماد العلم والعقل من أجل التحرر وتحقيق النهضة. فكيف يمكن للسلفية المغربية أن تدعو لاعتماد العقل؟.

دعت سلفية العالم الحجوي إلى استخدام العقل في القضايا والأحكام التي دلت البراهين على إثباتها قطعا بشكل لا يحتمل التشكيك فيها[7]. وأكد على أن الإسلام ليس ضد العقل، بل اعتبر أن العقل والدين والعلم أخوة أشقاء متعاضدون. فالعقل أصل من أصول الدين، والعلم من مكملاته ولابد منهما، وكل آخذ بيد الأخر يعضده وينصره. كما أن العقل والعلم لا غنى لهما عن الدين، فالدين مرشد ومبين لما يخفى عن العقل، وأن الدين هو أصل العلوم

---

[1] السرغيني عبد السلام، *المسامرة*، محاضرة ألقاها بنادي المسامرة بالمدرسة العليا الإدريسية بفاس، (بدون تاريخ)، صص.22 – 23.

[2]بدون صاحب مقال، « عريضة علماء القرويين الثانية لجلالة السلطان سيدي محمد دام علاه ضد الطوائف الضالة»، *جريدة البصائر الجزائرية*، 28غشت 1936.

[3] «الطرق والإصلاح»، *مجلة المغرب*، العدد العاشر، السنة الثانية، صفر عام 1352 ، الموافق يناير 1933، ص. 20.

[4] الفاسي علال، *حديث المغرب والمشرق*، تصحيح المختار باقة، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الرباط، 2012، ص. 24.

[5] بادو عبد الجليل، *السلفية والإصلاح*، منشورات سليكي إخوان، طنجة،2007، ص. 284.

[6] العروي عبد الله، *العرب والفكر التاريخي*، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1973، ص. 35.

[7] الحجوي محمد،« التعاضد المتين بين العلم والعقل والدين»، *المجلة الزيتونية* ، تونس، رمضان عام 1356، الموافق نونبر 1937، الجزء الثاني، المجلد 2، ص.77.

ومادتها[1].

اعتبر الحجوي حرية الفكر مبدءا إسلاميا، وأكد على أن الإسلام لا يمنع الفكر من إظهار مواهبه والبحث فيما يرقى نوع الإنسان[2]. وأشار إلى أن الإسلام لا يناهض علم الفلسفة، ولا يحق منعها على من هم أهل لها، بل يمنع منها من لم يعرف علم الدين أو من كان ناقص الذكاء الفكري، لأن الخوض فيها لمن لم يتوفر فيه شرطان: "ضرر فادح ويؤدي إلى الكفر الفاضح، إذ تسبق إلى ذهنه الشبهة المظلمة وهو جاهل بالدين الإسلامي فيظنهما متناقضين. أما من كان قليل الذكاء فشغله بها عبث وفساد"[3]. كما أكد الحجوي على ضرورة الاستفادة من العلوم العقلية والاستعانة بها على فهم الحياة مع الاستدلال بها على صميم المعتقدات، وكل ذلك دليل اعتبار الدين للعقل والعلم واعتضاده بهما[4].

والمؤكد أن العقل ليس سابقا على النقل عند الحجوي ولا العكس، فهذا إشكال خاض فيه المتكلمون المعتزلة والأشاعرة[5] ولا يريد الحجوي تكراره من جديد، لكنه يؤكد التكامل بين العقل والنقل، أما إذا ظهر تعارض بين الطرفين، فيجب تأويل ظاهر النقل بشكل لا يتعارض فيه صحيح المنقول مع صحيح المعقول[6].

هذا الموقف الإيجابي من العقل هو الذي سارت فيه السلفية أيضا مع علال الفاسي، حين اعتبر أن نهضة الفكر لن تتحقق إلا اعتمادا على العقل، ويرى أن المذهب العقلي انتصر في العالم انتصارا لا مثيل له، وذلك بفضل الجهود التي بذلها رجال الفكر[7]. وأشار علال الفاسي إلى أن تاريخ الحضارة العربية مليء بالجهود التي بذلها العلماء للتوفيق بين العلم والدين، وأن السلاح الوحيد الذي استعمله هؤلاء العلماء لم يكن إلا العقل وما يهدي إليه من أسرار في الوجود. ولذلك "لا نرى من بأس في أن نؤيد المذهب العقلي في مواطن عديدة ومن بينها حرية التفكير"[8].

من الواضح أن علال الفاسي يعتبر حرية الفكر من احترام العقل، حيث يقول: "يجب أن نثق في العقل، ولكن لنرفع مستواه ولنعلم الشعب كيف يفكر، ولكن لنحذر طفيليات الأفكار. ولتكن حرية التفكير جزءا من عقيدتنا التي تقبل الدفع، وليكن في حوار الفكر منهجنا الذي لا يبلى"[9]. إن هذا المسار العقلي العلمي- في نظر الفاسي- هو الذي كان ينبغي للمسلمين أن يستمروا فيه، ولكنهم توقفوا، فاستمر غيرهم ووصلوا إلى مخترعات واكتشافات علمية كانت سببا في التفوق الأوربي[10].

---

[1] الحجوي محمد،« التعاضد المتين بين العلم والعقل والدين»، *المجلة الزيتونية* ، تونس، شوال عام 1356، الموافق دجنبر 1937، الجزء الثالث، المجلد 2، ص. 114.

[2] الحجوي محمد، « التعاضد المتين بين العلم والعقل والدين»، *المجلة الزيتونية* ، تونس، ذي القعدة عام 1356، الموافق يناير 1938، الجزء الرابع، المجلد 2، ص. 223.

[3] الحجوي محمد، « التعاضد المتين بين العلم والعقل والدين»، *المجلة الزيتونية* ، تونس، ذي الحجة عام 1356، الموافق فبراير 1938، الجزء الخامس، المجلد 2، ص. 223.

[4] نفسه، ص. 221.

[5] المعتزلة والأشاعرة: هما فرقتين من الفرق الكلامية التي ظهرت في عصور الخلافة الأموية والعباسية، وكانت لكل فرقة منهم مبادئها في التفكير. وكانوا يفضلون المعقول عن المنقول، أي أن كل ما لا يتفق مع العقل في الإسلام يرفضونه. www.almrsal.com

[6] الحجوي محمد، التعاضد المتين ...، مصدر سابق، الجزء السادس، المجلد 2، ص. 263.

[7] الفاسي علال ، *النقد الذاتي*، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي، الرباط، (بدون تاريخ) ، ص. 55.

[8] ، الفاسي علال ، *النقد الذاتي* ، مصدر سابق، ص. 57.

[9] نفسه، ص. 59.

[10] الفاسي علال، « لا جمود و لا جحود»، *مجلة دعوة الحق*، العدد الأول، يوليوز 1957، ص. 8 .

من خلال هذا المعطى، ينظر علال الفاسي لدور السلفية باعتبارها حركة تخلص الفكر من الجمود بالثورة ضد الخرافات والدعوة إلى الأخذ بالعقل والعلم، لأن الفهم الصحيح للدين -حسب علال الفاسي- لا يمكنه أن يتعارض مع العقل أو العلم. لكن إذا حصل أن " تعارض منطوق نص ديني مع مقتضيات العلم، فإننا نقدم في الاعتبار مقتضيات العلم في الوقت الذي نؤمن بصدق ما جاء عن الله أو عن رسوله، متيقنين أن العلم سيكشف ما لم نعرفه".[1]

لقد انتقل علال الفاسي من مستوى الدعوة لاعتماد العقل من أجل تحقيق التقدم والتطور إلى مستوى ثان، يوظف فيه العقل انطلاقا من التراث الإسلامي للظهور بفكر جديد يليق بالمرحلة التي يجتازها المغرب، ويلبي حاجياته وتطلعاته من أجل حياة عصرية جديدة:" إن المغرب لا قيمة له في نظرنا إلا إذا كان وطن الأمة التي جمعت كلمتها حضارة العرب وثقافة الإسلام"[2]. من هذا المنطلق يدافع علال الفاسي على الإسلام سواء من حيث مبادئه أو أهدافه، "فهو دين يقوم على عقيدة الفطرة الصحيحة وعقيدة الفكر الحر، والنظر المستقل والتآخي البشري، ونصر العدل والكفاح ضد الطغيان".[3]

من الواضح أن المسار العقلاني الذي اتخذته السلفية المغربية مع العالمين محمد الحجوي وعلال الفاسي، يعكس تطابقا وانسجاما في منهجية التفكير بينهما، لكن في مقابل هذا التطابق، هناك اختلاف واضح بينهما على مستوى المواقف السياسية وهو ما أحدث قطيعة بين العالمين. فإذا كان الحجوي قد اعتبر نظام الحماية وسيلة لتحقيق رقي وتقدم البلاد وأكد أن المصلحة الوطنية تقتضي التعاون مع الحماية، وانتظار الوقت المناسب للمطالبة بالاستقلال. فإن علال الفاسي لم يكن ليقبل بهذا، بل ربط سلفيته بالارتقاء الفكري والاجتماعي والسياسي والحصول على استقلال المغرب.

3- السلفية الوطنية لعلماء القرويين

راهنت السلفية المغربية في البداية على تحرير العقول وتخليصها من الجمود والخرافات، وربطت رهانها هذا بالكفاح السياسي والتحرر من الاستعمار. وهو الأمر الذي جعل حركة التحرر المغربية تجمع بين السلفية والوطنية. وهذا المسار لاحظناه في فكر علال الفاسي الذي أعطى لمفهوم الوطنية عناية خاصة لدرجة لا يتردد معها في نعت سلفيته بالسلفية الوطنية. فالوطنية- على حد تعبير علال الفاسي- هي عامل الوحدة والارتباط بين الأفراد، فهي تقوم على التمسك بالأرض، وما يرتبط بها من مظاهر الوحدة والتعاون. وقد اعتبر أن العامل الدائم للوحدة هو ذاك" التفاعل الإنساني، الذي تمتزج فيه مادية الأرض بروحانية الإنسان، فيصبح الكل عبارة عن فكرة مجردة هي فكرة الوطنية الصحيحة التي لا تعتبر الناس بناء على ما بينهم من فوارق الجنس واللغة والدين، وإنما تعتبرهم بحسب ما يمكن من الاتحاد بين نموذجهم الشخصي والوطن الذي يعيشون فيه"[4].

لقد وجد علال الفاسي في الأحداث والوقائع التاريخية ما يدعم نزعته الوطنية القائمة على التمسك

---

[1] الفاسي علال، *عقيدة وجهاد* ، الرباط، 1981، ص.76.

[2] الفاسي علال، *النقد الذاتي*، مصدر سابق، ص. 94.

[3] نفسه ، ص. 118.

[4] الفاسي علال، *النقد الذاتي*، مصدر سابق، ص. 127.

بالأرض، حين لم تستطع الحضارات الوافدة على المغرب عبر مختلف العصور من أن تمزج المغاربة في ثقافتها وهويتها[1].

من الملاحظ أن علال الفاسي ركز على خصوصية السلفية الجديدة في المغرب مقارنة بنظيرتها في بلدان المشرق العربي، وتتجلى في قوة التمازج بمفهوم الوطنية المرتبط بدوره بمفاهيم التحرر والإصلاح والديمقراطية، وفي نجاحها أكثر من نظيرتها في مصر، ويقول في ذلك:" من الحق أن نؤكد بأن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معا، ومن الحق أن نؤكد أن الأسلوب الذي اتبع في المغرب أدى إلى نجاح السلفية لدرجة لم تحصل عليها حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين الأفغاني"[2].

إن ما يثير الانتباه في سلفية علال الفاسي- السلفية الجديدة- هو تعلقه التام بالديمقراطية، الشيء الذي جعله يربط بين الديمقراطية والعقل لدرجة يصبح معها من الواجب ترسيخ العقل تحقيقا للديمقراطية، وبالتالي ضمان مصالح الأمة في التقدم والرقي والتحرر:" وإذا كانت الديمقراطية هي سيطرة العقل فمن الواجب أن نتجه في اعتبارنا كله لرفع مستوى العقل والإعلاء من شأنه لأنه وحده الذي يحمينا من أخطائنا"[3].

II- علماء القرويين بين الصوفية الطرقية والسلفية

1- موقف المتصوفة الطرقية من السلفية

أدى انتشار التيار السلفي بالمغرب إلى انخراط بعض علماء القرويين الصوفيين[4]الطرقيين في هذا التيار، متخلصين من نزعتهم الصوفية ومحدثين قطيعة معها، ونذكر على سبيل المثال العالم تقي الدين الهلالي(1894- 1987م) الذي أعلن في كتابه "**الهدية الهادية إلى الطريقة التيجانية**" تأييده للأفكار السلفية بعدما كان ينتمي للطريقة التيجانية، وانطلق في نشره للأفكار السلفية اعتمادا على ما كان عليه الرسول (صل الله وعليه وسلم) وأصحابه. ورفض كل طقوس الطرقيين وأعمال المتصوفة، واعتبر أن الطرائق كلها بدعة وضلالة ولا يجوز أخذ شيء منها[5] لقول النبي(صل الله وعليه وسلم) "كل بدعة ضلالة"، وقوله تعالى: " اليوم أكملت لكم دينكم"[6].

قدم الهلالي في بداية كتابه الحجج والمبررات التي جعلته ينتمي إلى الطريقة التيجانية، حيث

---

[1] يصرح الفاسي بقوله:" فالمغربي منذ كان وفي كل أطواره التاريخية، لم يقبل أن يكون تابعا لسلطة روحية خارجة عن الوطن. فقد اعتنق المسيحية، ولكنه رفض أن يخضع للكنيسة الرسمية. واعتنق الإسلام، ولكنه رفض أن يتبع الخلافة العباسية والأموية(..). فلا نقبل أي تسلط روحي يتركز خارج بلادنا. لنا الحق في أن نختار من المبادئ ما نشاء، ولكن لا بد من أن نصهرها ونكيفها بالطبيعة المغربية التي تحب الاستقلال في كل شيء". نفسه ، ص. 132.

[2] الفاسي علال، *الحركات الاستقلالية...*، مصدر سابق، ص. 134.

[3] الفاسي علال، *النقد الذاتي*، مصدر سابق، ص. 63.

[4] التصوف: هو من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. ويشمل عدة أصناف أهمها: التصوف الملتزم بالقرآن والسنة. والتصوف الطرقي، وهو تصوف يتم فيه خضوع المريدين لنظام خاص من السلوك العلمي والعملي يفرضه شيخ مرشد من أجل تطهير باطنهم ومجاهدة النفس مرورا بمقامات وأحوال، حتى يتم الوصول إلى مقام التوحيد أو المعرفة بالله. — ابن خلدون، *المقدمة*، مصدر سابق، ص.611.- الإدريسي العدلوني محمد، معجم *مصطلحات التصوف الفلسفي*، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2002، ص. 64.-

[5] الهلالي تقي الدين، *الهدية الهادية إلى الطائفة التيجانية*، المدينة المنورة، 1973، ص. 63.

[6] سورة المائدة الآية 3.

انطلق من وقائع وتجارب مر بها، أو مجادلات حصلت له مع غيره. فمن انتمائه للطريقة التيجانية يحكي نشأته بسجلماسة، وكيف أن الواقع الاجتماعي هناك يفرض على الناس الانتماء إلى الطريقة الصوفية، والتعلق بشيوخهم" تعلق الهائم الوامق يستغيث به في الشدائد ويستنجد به في المصائب ويلهج دائما بشكره والثناء عليه، فإن وجد نعمة شكره عليها وإن أصابته مصيبة اتهم نفسه بالتقصير في محبة شيخه والتمسك بطريقته"[1].

أما ابتعاده عن الطريقة التيجانية، فيعود ذلك إلى مناظرته مع الشيخ بن العربي العلوي، الذي صرح بدوره أنه كان تيجانيا فخرج منها لما ظهر له بطلانها. فمن خلال هذه المناظرة، يبين الهلالي أن أفكار السلفي بن العربي العلوي كانت أصدق مما عنده كطرقي تيجاني. ولذلك اقتنع بحجة بن العربي العلوي وخاصة في مسألة ادعاء شيخ الطريقة التيجانية أنه رأى النبي(صل الله وعليه وسلم) وأخذ منه الطريقة. ومع اقتناعه بأفكار السلفية، يشير الهلالي إلى أنه فتح حوارا مع مقدم الطريقة التيجانية العالم القرويني الفاطمي الشرادي ليقنعه بعرض جميع المسائل على كتاب الله وسنة رسوله كما يقول بن العربي العلوي. لكن الشيخ التيجاني لم يستطع التخلي عن تقليده رغم اقتناعه واعترافه بقوة الدليل عند السلفيين. وهذا ما عبر عنه شيخ الطريقة التيجانية للهلالي قائلا: " اعلم أن ما قال لك سيدي محمد بن العربي العلوي هو الحق الذي لا شك فيه، وقد أخذت الطريقة القادرية وبقيت فيها زمانا، ثم أخذت الطريقة الوزانية وبقيت فيها زمانا، ثم أخذت الطريقة التيجانية والتزمتها حتى صرت مقدما فيها فلم أجد في هذه الطرائق فائدة "[2].

يأتي الهلالي بشهادة أخرى لدحض مصداقية طريقة صوفية أخرى هي الطريقة الكتانية، حيث يروي أنه التقى مرة مع الشيخ عبد الحي الكتاني، وحين لم يرغب الهلالي مشاركة الكتانيين في طقوسهم لأنه تيجاني، انتقده عبد الحي الكتاني قائلا:"إن الطريقة التيجانية مبنية على شفا جرف، وأنه لا ينبغي لعاقل أن يتمسك بها، فسأله الهلالي: والطريقة الكتانية التي أنت شيخها، فأجابه عبد الحي الكتاني:" كل الطرائق باطلة، وإنما هي صناعة للاحتيال على أموال الناس بالباطل، وتسخيرهم واستعبادهم "[3]. يتضح من خلال مناظرة الهلالي مع رؤساء الزوايا أنهم غير مقتنعين بالتصوف الطرقي، ويطعنون في مصداقيته. لكنهم في الوقت نفسه لا يستطيعون التخلي عن تقليدهم رغم اقتناعهم ببطلان الطرق الصوفية.

وأمام هذه الحجج والبراهين، اضطر الهلالي للتخلي عن الطريقة التيجانية، وحاول إقناع الناس بالتخلي عن كل الطرائق وحذرهم منها:" إنني وجدت في جواهر المعاني[4] وغيره من كتب الطريقة ضلالات وموبقات كثيرة جدا يضيق الوقت عن وضعها في الميزان، فأردت أن أختار منها نبذة أرجو أن تكون كافية بتحذير الناس من الطريقة إن كانوا سالمين من الدخول فيها، ولإنقاذ من أراد الله به خيرا ممن ابتلوا بها"[5].

وفق هذا التوجه، أعلن العالم القرويني رشيد الدرقاوي القطيعة النهائية مع الطائفة الحمدوشية

---

[1] الهلالي تقي الدين، *الهدية...*، مصدر سابق، ص. 7.

[2] نفسه، صص. 19 – 20.

[3] الهلالي تقي الدين، *الهدية...*، مصدر سابق،صص. 13 – 14.

[4] كتاب الطريقة التيجانية.

[5] الهلالي تقي الدين، *الهدية الهادية...*، مصدر سابق ، ص. 114.

بعدما تيقن من ضعف مصداقيتها، وخاصة "عندما وشج رأسه بالشاقور وأدماه بضع سنوات، فعزف عن الحمدوشية إلى طلب العلم وأصبح داعية سلفية[1].

2- موقف السلفية الوطنية من الصوفية

لم يقف علال الفاسي موقفا سلبيا من التصوف، بل دافع عن بعض المتصوفة ممن لهم مواقف مشرفة في الدفاع عن البلاد ومواجهة الاستعمار مثل، محمد فاضل(1780- 1869م) مؤسس الطريقة الفضلية[2]. كما اعتبر معظم رجال التصوف "من أهل العلم بأصول الدين". ولذلك فهم يعرفون كيف يكيفون آراءهم، وقلما تجدهم مصطدمين مع العلماء "[3].

وإذا أمعنا النظر في كلام محمد المختار السوسي(1900- 1963م) في مؤلفه" **منية المتطلعين إلى من في الزاوية الإلغية من الفقراء المنقطعين**" أدركنا أنه لم يجد حرجا في إعلان استمرار انتمائه الصوفي للطريقة الدرقاوية وتقديره للمتصوفة:" إنما أنا محب للقوم وأرجو بهذه المحبة أن أحشر معهم، والمرء مع من أحب"[4]. فانفتاحه على الأفكار السلفية لا يعني عنده القطيعة مع الصوفية الطرقية، على عكس موقف العالم تقي الدين الهلالي. إن أفكار ومبادئ السلفية هي التي جعلت المختار السوسي ينفتح على معارف وقيم جديدة ساهمت في تغير شخصيته، خصوصا بعد انتقاله من سوس إلى فاس. وهذا التغيير ما كان ليحصل لولا التلاقح[5] الذي وقع بين الفكر الصوفي والفكر السلفي في نفسيته[6].

كان المختار السوسي يحرص على التوفيق بين الصوفية والسلفية، وبين القديم والجديد دون رفض ما يقتضيه العصر من مستجدات علمية وعقلية. وكان يتعامل مع مجموعة من الأفكار الجديدة التي يستعصي على العقلية التقليدية تقبلها مثل، نظرية النشوء والارتقاء التي لم ينكر ما جاء فيها. بل بالعكس، فهو عندما حصل على كتاب داروين قال عنه: "أكببت عليه أتفهم مغازيه وأستوحي منه ما يرد داروين الانجليزي بفكرته هذه، فأفادني فوائد"[7]. لقد كرس السوسي مجهوداته في ميدان التعليم لما له من تأثير في النفوس وتفتح للعقول والأذهان. ورغم تأكيد السوسي على ابتعاده عن العمل السياسي، فإنه من خلال نشاطه الثقافي يبقى مندمجا في مشروع الحركة الوطنية التي كانت تناهض الاستعمار، ويعتبر أن العمل الوطني السياسي لا يمكن فصله عن أنشطته:" وإن أعلنتُ التبرأ من الوطنية، وهذا ما لا يمكن أن أصنعه لأن وطنيتي من ديني لا ديني من وطنيتي"[8]. وهكذا يكون السوسي نموذجا للشخصية التي تجمع بين السلفية الوطنية الإصلاحية التي تتطلع إلى التجديد والتحديث،

---

[1] بوطالب عبد الهادي، *ذكريات شهادات ووجوه*، الشركة المغربية للطباعة والنشر، الرباط،1992، الجزء الأول، ص. 93.

[2] الفاسي علال، *التصوف الإسلامي في المغرب*، مؤسسة علال الفاسي ، الرباط،1998 ، صص. 117 -127.

[3] نفسه، ص . 21.

[4] السوسي المختار محمد، *منية المتطلعين إلى من في الزاوية الإلغية من الفقراء المنقطعين*، المطبعة المهدية، تطوان، 1961، ص. 5.

[5] يقول المختار السوسي: " تلقحت في جو فاس بما لو لم أتلقح به لما كانت لي فكرة، ولا تحركت بي همة، ولا نزعت بي نفسي عزوف... تكونت لي في فاس فكرة دينية، فرقت بها بين الخرافات المموهة، وبين الروحانيات الربانية، كما نبتت مني غيرة وطنية نسيت بها نفسي ومصالحي الشخصية، فأعددت نفسي فداء لديني ولوطني ولأمتي التي هي أمة العرب والإسلام جمعاء".

[6] السوسي المختار محمد، *المعسول*، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1963، الجزء الأول، صص. 14-15.

[7] نفسه ، ص. 29.

[8] السوسي المختار محمد، *الإلغيات*، مطبعة النجاح ، الدار البيضاء، 1963، الجزء الأول ، ص . 5.

والصوفية المتشبثة بالروحانيات الربانية[1].

وفي المسار نفسه، نجد عالم معاصر لمحمد المختار السوسي، هو العالم التهامي الوزاني(1903- 1972م) الذي ظل مخلصا للطريقة الدرقاوية الحراقية، رغم تأثره بالأفكار والمبادئ السلفية التي تلقنها عن طريق علمائه بعد انتقاله من تطوان إلى فاس، والاندماج في مشروعها الثقافي والسياسي. بل إنه يعتبر أن التخلص من مبدئه الصوفي أمرا مستعصيا إذا ما استحضرنا الظروف التي عاشها في طفولته، والحضور القوي للتربية الصوفية التي ينتمي إليها. وبحكم هذه الخاصية يعبر التهامي الوزاني قائلا:" لم يكن التصوف يحتاج إلى شيء كي يتسرب إلى قرارة قلبي، بل إنني وجدت فيه من أول يوم استنشقت فيه نسيم الدنيا، وإن الثلاثمائة سنة التي قضاها أسلافنا... لكافية للناشئ في هذه العائلة الوزانية الكريمة أن يكون صوفيا دون تكليف ولا تعمد ولا مشقة ولا تعب"[2].

لقد انتقد التهامي الوزاني في كتابه "**الزاوية**" العقلية المستسلمة للجهل والخرافة والشعوذة. ومن هذا المنظور التقت أهداف الوزاني مع ما خططت له السلفية الوطنية في سياستها المناهضة للاستعمار، وباندماجه في العمل الوطني، أدرك عمق التحولات التي حصلت في شخصيته[3]. وهكذا يمكن القول، بأن الوزاني حافظ على خصوصيته الروحية رغم انخراطه في التيار السلفي المغربي، وبذلك تمتزج التجربة الصوفية والسلفية عند التهامي الوزاني بشكل لا يجعل الممارسة الصوفية ابتعادا عن مشاكل المجتمع وقضاياه.

وتأسيسا على ما سبق، يتضح أن السلفية المغربية خلال فترة الحماية كانت تهدف إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، ودعت إلى ربط الدين بالقضايا التي جدت على المجتمع المغربي، وحاولت التوفيق بين الشريعة الإسلامية ومصالح الإنسان لمسايرة روح العصر. وهذا ما استفادت منه السلفية التي تبلورت فيما بعد لدى جيل جديد من السلفيين الوطنيين، الذين ارتبطت عندهم السلفية أيضا بإصلاح وتحديث الفكر والمجتمع من جهة، ومقاومة سلطات الحماية والمطالبة بالاستقلال من جهة ثانية.

لائحة المصادر والمراجع

- أعراب إبراهيم: سؤال الإصلاح والهوية من السياق السلفي إلى مشروع الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007.
- ادو عبد الجليل: السلفية والإصلاح، منشورات سليكي إخوان، طنجة،2007.
- بوطالب عبد الهادي: ذكريات شهادات ووجوه، الشركة المغربية للطباعة والنشر، الرباط،1992، الجزء الأول.
- الجابري عابد محمد: المغرب المعاصر الخصوصية والهوية والحداثة والتنمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1988.
- الجابري عابد محمد: الانتلجانسيا في المغرب العربي، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت.
- الحجوي محمد: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، سنة 1396، الجزء الثاني، القسم الثالث.
- السرغيني عبد السلام: المسامرة، محاضرة ألقاها بنادي المسامرة بالمدرسة العليا الإدريسية بفاس، (بدون تاريخ).

---

[1] السوسي المختار مُحَمَّد، *المعسول*، مصدر سابق، الجزء الخامس، ص.17.

[2] الوزاني التهامي، *الزاوية*، منشورات مكتب النشر، مطبعة الريف، تطوان، 1942، الجزء الأول، ص. 1.

[3] نفسه، ص. 81.

- السوسي المختار محمد: المعسول، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1963، الجزء الأول و الجزء الخامس.
- السوسي المختار محمد: الإلغيات، مطبعة النجاح ، الدار البيضاء، 1963، الجزء الأول.
- السوسي المختار محمد: منية المتطلعين إلى من في الزاوية الإلغية من الفقراء المنقطعين، المطبعة المهدية، تطوان، 1961.
- العروي عبد الله: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، بيروت.
- الفاسي علال: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مؤسسة عبد السلام جسوس، سنة 1948.
- الفاسي علال:حديث المغرب والمشرق، تصحيح المختار باقة، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الرباط، 2012.
- الفاسي علال : النقد الذاتي، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي، الرباط، (بدون تاريخ).
- الفاسي علال: عقيدة وجهاد ، الرباط، 1981.
- الفاسي علال: التصوف الإسلامي في المغرب، مؤسسة علال الفاسي ، الرباط،1998.
- الكتاني محمد بن جعفر: سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس، تحقيق حمزة بن محمد الطيب الكتاني، ومحمد حمزة بن علي الكتاني، دار الأمان ، الرباط، 2004، الجزء الأول.
- المنوني محمد: مظاهر يقظة المغرب الحديث، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 1980، الجزء الثاني.
- الناصري محمد بن اليمني: ضرب نطاق الحصار على أصحاب نهاية الانكسار، المطبعة الأهلية، الرباط، (بدون تاريخ).
- الناصري المكي محمد : إظهار الحقيقة وعلاج الخليقة، مطبعة النهضة، تونس، 1925.
- الهلالي تقي الدين: الهدية الهادية إلى الطائفة التيجانية، المدينة المنورة، 1973.
- الوزاني التهامي: الزاوية، منشورات مكتب النشر ، مطبعة الريف، تطوان، 1942، الجزء الأول.
- الوزاني محمد حسن: مذكرات حياة وجهاد التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية، مرحلة الانطلاق والكفاح (1930 – 1934) ، مؤسسة محمد حسن الوزاني ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984، الجزء الأول.
- بيرك جاك:« الإصلاحية الإسلامية في المغرب العربي، فضاءات وأزمنة»، ترجمة العربي وافي، مجلة المناهل، عدد 61، سنة 2000.
- الحجوي محمد:« التعاضد المتين بين العلم والعقل والدين»، المجلة الزيتونية ، تونس، رمضان عام 1356، الموافق نونبر 1937، الأجزاء 2و 3و 4و 5و 6.
- الفاسي علال: « لا جمود و لا جحود»، مجلة دعوة الحق، العدد الأول، يوليوز 1957.
- «الطرق والإصلاح»، مجلة المغرب، العدد العاشر، السنة الثانية، صفر عام 1352 ، الموافق يناير 1933.
- دون صاحب مقال: «عريضة علماء القرويين الثانية لجلالة السلطان سيدي محمد دام علاه ضد الطوائف الضالة»، جريدة البصائر الجزائرية، 28غشت 1936.
- Cagne Jacques, Nation et nationalisme au Maroc, Al Maarif Al Jadida, Rabat, 1988.



معبودات غالية في شمال إفريقيا القديم

مقدمة:

عرفت شمال إفريقيا خلال العهد الروماني، حضور مجموعة من المعبودات من أصول متعددة. باعتبار المنطقة كانت ملتقى لتوافد مجموعة من الآلهة المتوسطية الشرقية والغربية، ومن بينها بعض أرباب بلاد الغال. التي كان وجودها بالمنطقة متواضعا، ويرتبط بالجنود الغاليين الذين عملوا في الجيش الروماني، لدلك تميزت هده الآلهة بوظيفة حماية الحرب والمحاربين، ومن بينها الإله إيزوس والربة إبونا.

وقد تم التخليد لذكراها، بمجموعة من النقائش اللاتينية؛ وكذلك عبر النقوش البارزة، كما ذكرتها أيضا الكتابات الكلاسيكية المحلية، فما هي أبرز التجليات التي تعبر عن هذا الحضور؟

الرب إيزوس Esus

يعتبر الرب إيزوس Esus معبودا من أصول غالية، يحمل اسما سلتيا[1]، وهو رب الأرض والغابات والجرب. عرفت عبادته في إفريقيا. من قبل أفراد قد يكونوا من التجار أو الجنود الغاليين العاملين بالمنطقة. ويرى مارسيل لوكلاي أن غياب التبادل الديني بين الأفارقة والعاليين خلال الفترة القديمة " لا وجود لأي عبادة غالية gauloise في أرض شمال إفريقيا، وبالمقابل لا وجود لأي عبادة إفريقية في بلاد الغال"[2].

تم العثور على نقيشة لاتينية؛ في موقع شرشال بالمقبرة الغربية. محفورة على تمثال من الرخام الأبض، منكسر من الأعلى والأسفل. مزين بنجمات سداسية وبهلال قمري في الوسط. ويقول نص النقيشة، المؤرخ بالقرن الميلادي الأول[3].

PEREGRINVS [–––]

QVOD ES«VS» · FVIT · IVBE [–––][4]

إهداء مكرس من قبل شخص يدعى بيركرينوس، قد يكون شخصا حرا لا يتمتع بالمواطنة الرومانية. للرب إيزوس بأمر منه. وهكذا نرى حضور معبود سلتي في شرشال بموريطانيا القيصرية، غلى عكس ما ذهب إليه لوكلاي، وهذا الإهداء قد يكون من قيل أحد الجمود من أصل غالي الموجودين بالمنطقة. بناء على رأي روني كانيا الذي يقول بحضور الجنود الغاليين في إفريفيا؛ وحضور التجار الأفارقة في بلاد الغال. وهكذا فإن بيركرينوس صاحب هذا الإهداء، من المرجح أنه

---

[1]- Lambert P.-Y., La langue gauloise. Description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies, 2e éd., Paris., 2003, pp. 107-108.

[2] - Le Glay Marcel, Les Gaulois en Afrique, Bruxelles (coll. Latomus, 1962, 56), p. 18.

[3] -Philippe leveaU et Bernard rémy, Esus en Afrique : à propos d'Une inscription Fragmentaire de CAESAREA MAURETANIAE commémorant l'exécution d'Une injonction d'ésUs, In Antiquités africaines, 50, 2014, p. 87.

[4] - Leveau Philipe., Inscriptions, 1977-1979, p. 123, n° 154, avec figure 10 ; AE 1985, 934.

جندي روماني أو حارس أجنبي للملك يوبا الثاني أو لابنه بطليموس[1]. فيوبا الثاني قد اتخذ كتيبة كن الغاليين والإسبان لحراسته[2]. مما يزيد من وجاهة هذا الرأي وقوته. فعبادة هذا المعبود الذي قدم له هذا التمثال في معبد ساتورنوس بشرشال عاصمة يوبا الثاني، رغم أنها عبادة فردية، يمارسها جندي أجنبي في المنطقة؛ فهي تعبر على انصهارها داخل العبادة المحلية، بدليل وجودها تحت رعاية وحماية كبير الآلهة المحلية ساتورنوس[3]. وهذا يعبر أيضا على التعايش والتسامح الديني، الذي عاشته المنطقة في ظل التعدد الوثني.

إبونا Epona:

تعتبر إبونا ربة حامية للخيول والحمير، وراعية للفرسان وللنقل. وهي من آلهة بلاد الغال، التي عرفت عبادتها في إفريقيا. وقد حملت عدة ألقاب منها الأغسطية والملكة Regina، تقترن بإله الحرب مارس Mars. وتظهر في بلاد الغال، وهي تمتطي الحصان في وضعيات مختلفة، أحصاها ريناخ REINACH في ثلاثين موقعا[4].

يشير أبوليوس Apulius أصيل مدينة مادور، في كتابه التحولات " حينما كنت أفكر في وقاحة زملائي، وأنا أخطط للتخلص من هذا الحصان الغادر، عندما سأصبح من جديد لوكيوس بفضل الزهور. وانظروا ماذا رأيت في أعلى الركائز، التي تدعم سقف الإصطبل؛ في وسط هذه الأعمدة، يوجد تمثال الربة إبونا، وهي تجلس في معبد صغير مزين بعناية، بواسطة تيجان الورد الطري"[5]. وهذه الإشارة الصريحة لوجود عبادة هذه الربة في إفريقيا؛؛ تدعمها إشارة أخرى للمؤرخ اصطيفان كزيل S Gsell إلى وجود نقش بارز في إفريقيا يمثل الربة إبونا؛ وتظهر عليه الوردة والحصان، كرموز تميز هذه المعبودة الغالية gauloise[6].

كما يظهر تمثال بثيوا Béthioua الربة وهي تحمل معطفا، في موقع بورتوس ماكنوس Portus Magnus. وقد يكون هذا النصب من تقديم أحد الأفراد الأجانب، الوافدين على شمال إفريقيا. من الجنود ذوي الأصول؛ التي تعود لحوض الراين؛ حيث تزدهر عبادة هذه الربة، التي ترعى الخيول والحرب والمحاربين.

ونجد أيضا، إشارة لهذه المعبودة عند الكاتب الإفريقي ترتوليانوس يقول فيها " عندما لا تتخلون عن عبادة كل البهائم والحمير والبغال جميعها ومعها إبونا..."[7]. وهذا دليل على وجود عبادة إبونا في

---

[1] - Leveau Philipe., Nouvelles inscriptions de Cherchell (3e série), BAA, 7, 1977-1979, pp. 111-158.

[2]- César, Guerre d'Afrique, 48, 2 ; Guerre civile, 2, 40, 1.

[3] Le Glay M., Saturne Africain, Monuments, 2. Numidie et Maurétanie, Paris, CNRS, 1966, p. 315..

[4] - REINACH Salomon, EPONA, LA DÉESSE GAULOISE DES CHHVAUX, extrait de la REVUE ARCBËOLOQMUE, ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, PAR1S, 1865, pp. 6-18.

[5] -Apulei Platonici Metamorphosen XI 3.27.1-2, Bibliotheca Sriptorum graecorum et romanorum Teubneriane, 1907 , traduit en français par LAJOYE P., Des dieux gaulois, petits essais de mythologie, Archeolingua Series Minor, Budapest, 2008, p90. « Dumque de insolentia collegarum meorum mecum cogito atque in alterum diem auxilio rosario Lucius denuo futurus equi perfidi vindictam meditor, respicio pilae mediae, quae stabuli trabes sustinebat, in ipso fere meditullio Eponae deae simulacrum residens aediculae, quod accurate corollis roseis equidem recentibus fuerat ornatum. »

[6] - GSELL S., "Bas-relief africain représentant la déesse Epona", Revue Archéologique, Troisième Série, T. 37, ,
Presses Universitaires de France, 1900, pp. 260-261.

[7] - Tertullien ,Apogétique XVI,Les belles lettres, Paris, 1929.

مسارح السرك بالعاصمة قرطاجة، حيث تكثر الحيوانات التي تعرض للفرجة، وأبيضا العربات التي تتجرها الخيول. ويقول أيضا" إنها الحمير نفسها التي تعبدونها، ومعها إبونا، وكل الحيوانات الأليفة الصغيرة والكبيرة، وأيضا الحيوانات المفترسة".[1]

كما يشير أيضا الأسقف الإفريقي Fulgentius Planciadès(v.467-533 après J.-C) للربة إبونا.[2]

وبهذا تعتبر المنطقة خصوصا البروقنصلية وموريطانيا القيصرية من المقاطعات التي ازدهرت فيها هذه العبادة الأجنبية، التي وجدت وسطا مناسبا للتطور، خصوصا وأن إفريقيا منطقة عرفت بالزراعة وتربية المواشي.

إن هذه الوفرة النسبية في النصوص الإفريقية، التي تتحدث عن عبادة إبونا في بعض الحواضر المحلية. يدل من جهة على حضور هذه العبادة، التي ترعى الخيول والحمير والبغال، كميزة للمنطقة بأسرها. ومن جهة أخرى على حضور الوافد الأجنبي، من أصول غالية في الجيش الروماني. وأيضا في مسارح السرك التي تزخر بها إفريقيا.

خاتمة:

اتسم الاتصال في المجال الديني بين بلاد الغال وإفريقيا الرومانية بالندرة، رغم وجود عدد لا يستهان من الجنود الغاليين؛ في فيالق الجيش الروماني المرابط بالمنطقة. وبالرغم من حضور عدد من التجار في الموانئ والحواضر الإفريقية. وهذا يرجع ربما، لوجود عبادات غالية تحت مسميات رومانية، نتيجة لظاهرتي التأويلية والتوفيقية، التي تعرضت لها المعبودات المحلية في المقاطعات الرومانية ومن بينها بلاد الغال وإفريقيا.

المراجع:

- ✓ Apulei Platonici Metamorphosen XI.
- ✓ -GSELL S., “Bas-relief africain représentant la déesse Epona”, Revue Archéologique, Troisième Série, T. 37, , Presses Universitaires de France, 1900, pp. 260-261.
- ✓ LAJOYE P., Des dieux gaulois, petits essais de mythologie, Archeolingua Séries Minor, Budapest, 2008.
- ✓ Lambert P.-Y., La langue gauloise. Description linguistique, commentaire d’inscriptions choisies, 2e éd., Paris., 2003.
- ✓ Le Glay Marcel, Les Gaulois en Afrique, Bruxelles (coll. Latomus, 1962, 56).
- ✓ Philippe leveaU et Bernard rémy, Esus en Afrique : à propos d’Une inscription Fragmentaire de CAESAREA MAURETANIAE commémorant l’exécution d’Une injonction d’ésus, In Antiquités africaines, 50, 2014, p. 87.
- ✓ REINACH Salomon, EPONA, LA DÉESSE GAULOISE DES CHHVAUX, extrait de la REVUE ARCBËOLOQMUE, ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, PAR1S, 1865.
- ✓ Tertullien ,Apogétique, XVI, Les belles lettres, Paris, 1929.

---

[1] - Tertullien, Ad Nationes I,11,6.

[2] - LAJOYE P., Des dieux gaulois, petits essais de mythologie, Archeolingua Series Minor, Budapest, 2008, p91.

Tazegzout Battle, 1932

By : ESSAFI ABDE RRAZAK

A PhD student at Mohammed V University
Faculty of Educational Sciences, Rabat

Introduction

The defeat of Morocco at the 'Battle of Isly' in 1844 created a series of repercussions, which had a very serious and negative impact on the Moroccan society. This battle also exposed Morocco's military weaknesses, as well as contributing to the increasing greed and exploitation of Morocco from the part of European countries. Thus, the latters intervened in Morocco by concluding a series of treaties that revealed some sort of flaws at the military, political, economic and social levels; which then resulted in the imposition of the protection regime in 1912. So the Moroccan response was to address this occupation through armed tactics, which contributed to the outbreak of different revolts in various southern parts of the country led by Sheikh Maa El-Ainine, Ahmad al-Haiba, and Morabbih Rabbuh. This southern region of Morocco was known for the battle of 'Sidi Bouathman' that happened in 1912. For the Middle Atlas, this region of Morocco was notably known for the 'Battle of Al-Hari', near the city of Khanifra, which was led by Moha Osaid al-Warawi Al-Zayani, Hamu al-Zayani and Sidi Rahu in 1914; in the Rif Mountains, there was the 'Battle of Anwal' that took place in 1921, and led by Mohammed Ben AbdelKrim el-Khattabi; For High-Atlas and Anti-Atlas, these two regions were famous for the 'Battle of Boghafer' that happened in 1933, and led by Assou Oubasslam. So from all what has been discussed above, we conclude that Morocco has experienced several battles in various parts of the country, including the resistance of 'Ayt-Sidi Ali Amhawch' in the region of Tazegzout in 1932. So the following lines will shed the light on the main characteristics of this resistance.

The Resistance Characteristics:

The people of 'Ayt Sidi Omhawsh' tribe are descended from 'Sidi Ali Ohsayn' origin, and affiliated to 'Ayt Weira via the Ayt Sri'[1] tribe; a region known as 'El-Qassiba' was an economic center for this ribe. According to different sources, the influence of 'Ayt Sidi Ali' included 'Bani Maklaid', 'Wshqarn', 'Ayt Sokhman', 'Ayt Weira', and 'Ait Mhanned'.

In order to extend its control on the remaining territory of Morocco, the colonizers have used a variety of means, including the policy of attracting traitors, distributing bribes, and giving promises. However, the colonizer failed to attract a group of leaders; among them: 'Moha Ou Hammou Zayani', 'Moha Osaaid El-Yirawi', and 'Sidi Elmakki'; the latter was the leader of Tazegzout Battle; "Leader 'Al-Darqawi Sidi Al-Makki', - the eldest son of 'Sidi Ali Amhawesh'- who continued his political and military activities as well as showing his strong opposition to all attempts to submission, successfully managed to continue leading the resistance bloc and to prolong the resilience of the resistance groups[2]

The colonial authorities made several attempts to seduce Sidi al-Makki by sending envoys to negotiate with him, but his reaction was to kill these envoys. As a consequence, General Dolastal's colonial authorities tightened the blockade and shelling so as to

---

[1] Akansos Mohammed bin Ahmed, *The Five Strong Army of the Ibn Al-Umlana Ali Al-SiJilmasi State*, investigation and presentation of Ahmed bin Yusuf Al-Kanssoussi - Part I. National Press, Marrakesh, 1994, p. 309.

[2] Qasim Al-hadeg, Aspects of the Positions of the Derkaoui Zawiya Against the French Occupation in 1881-1932, publication of the High Delegation of the Old Resistance and Members of the Liberation Army, First Edition, p. 174

eliminate Sidi El-Makki's resistance.

“In the summer of 1932, the colonial authorities were able to subjugate a group of High and Middle Atlantic areas, and sought to repress resistance groups in the mountainous region of ‘Tazegzout’, through occupying some strategic positions in the mounatins (called Ijberten). This place allowed access to another place named ‘Elbouhayrat Plateau’. Taking this way would enable the colonial to avoid encountering the resistance groups who were located in two surrounding areas called ‘Ikkassen Lake’ and ‘Aghdou’. In August of the same year, the colonial authorities were finally able to occupy ‘Elbouhayrat Plateau’ without any new resistance from the part of the Moroccans. The leaders of the occupying army considered this attitude as a signal from the leader, ‘Sidi Al-Makki’, to submit for the sake of securing his future and that of his family.”[1]

On August 16, 1932, General Dolastal adopted a plan based on the heavy shelling using artillery and aircraft weapons. He also implemented an attack plan on August 22 shown in the occupation of the camps' supervisory places (the places near the location of the colonizer camps); as a result, the camps were attacked by the Zeyani people.

Owing to the excessive use of artillery and aircraft weapons, the colonial forces were able to occupy some positions in spite of the remarkably fierce resistance from the part of the Moroccans. This stage of war witnessed giving orders to Zayani people and Moroccan recruits to attack the camps of the colonizers. So the battle was intensified because of using cold weapon especially knives, resulting in 18 deaths and 30 injuries among the Zeyani people. The regular army, on the other hand, identified 21 killed and 35 wounded. So in order to avoid losses, General Dolastal stopped the attack and fortified the occupied positions.

"In August 22, Sidi Al-Makki sent two emissaries to all non-subjugated tribes, especially to ‘Ait Hdiddou’ and ‘Ait Iseha’ so as to urge them to hurry to help the fighters trapped in ‘Tazegzaou’. In response to these urgent appeals made by Sidi Al-Makki, ‘Ait Hdiddou’ tribe had launched hundreds of violent attacks on French forces, during which they were able to penetrate ‘Al-Bouhayrat Plateau’, posing a real threat to the transport lines of the French occupation army. However, the heavy use of automatic and aircraft weapons, as well as the great war effort of the ‘Zayanites’, enabled the French soldiers to confront these resistance groups after having a battle that lasted more than three hours”. [2]

From what has been discussed above, we may briefly say that the French colonial troops have used a series of sophisticated weapons against those Moroccan people who possess only the weapon of love for their homeland and sacrifice for their freedom. On August 23, the Moroccan resistance groups stepped up their campaigns in order to force the colonial troops to retreat. Therefore, these groups attacked the ‘Zayanites’, and killed four of them; they also attempted to blockade the French occupation forces from the north and south, resulting in three deaths and six injuries. On August 24, the French occupation forces, led by the ‘Fifth Kom Division’, took control of the ‘Tazera’ area. On August 25, a group of resistance fighters led by Sidi Al-Makki made a surprise attack on the camp of French forces.

In order to demoralize the Moroccan resistance groups, the occupation forces systematically intensified artillery and aerial bombardments. Because of fierce resistance and heavy casualties, military officials were forced to gather information about the number and status of combatants as well as the type of weapons in their possession. After the surveys, it emerged that the resistance groups who besieged the area were consisted of more than 3,000 families from Middle Atlas and High Atlas, and more than 1,000 combatants, armed with modern rifles and a good supply of ammunition. The resistance groups also dug trenches, erected barricades, and set escorts during night and day. They also set up a series of shelters to protect the families against artillery and aerial bombardments. "Before the sunrise of September 7, the artillery shells of the Mobile Unit of ‘Tadela’ were falling on the

---

[1] Qasim Al-hadeg, Aspects of the Positions of the Derkaoui Zawiya Against the French Occupation in 1881-1932. Page 175.

[2] Qassim El-Hadeg. Page 176

'Tazegzout' peaks, opening the way for additional troops led by the captain 'Leblanc'. These troops took the advantage of the chaos that had engulfed the camps of the resistance groups, followed by the 'Second Battalion' and the Seventh Corps' of the Moroccan Skirmishers. Then came the role of the bourgeois of the 'Zayan' and 'Ait Seghrouch' tribes led by the officer 'Olie'. These tribes, being supported by weapons of two battalions and seven batteries, attacked the resistance groups, and invaded the tents of Sidi Al-Makki, resulting in violent battles in which cold weapons were used. Even though the resistance of the men was desperate, the French forces, especially the volunteer teams, were able to attack and sweep the resistance shelters. As a result, the resistance groups suffered hundreds of casualties – as being estimated by French sources. On the other hand, the number of wounded and dead among French soldiers was about 47".[1]

The colonial forces followed a very serious attitude towards the resistance groups, with the participation of a large number of 'Zayanites' and 'Ait Seghrawech'. As a result, they were able to reach Sidi al-Makki camp despite violent resistance. Hundreds were killed and a large number of resistance fighters – estimated at 3 hundreds -were captured. Additionally, an estimated number of 5000 head of cattle were looted. So because of this situation, Sidi Al-Makki was unable to continue the resistance. "On September 10, the Al-Darqawi leader – Sidi Al-Makki – accompanied by a number of resistance leaders, came to submit his submission; so this enabled the occupation forces to subjugate about 1,500 tents and 2000 fighters as well as seizing 4000 rifles."[2]

Conclusion

To sum up, the resistance of Sidi Al - Makki has witnessed several events that have weakened the spirit of resistance in High Atlas, resulting in the murder of the leader's brothers; namely: Mehdi, Mostapha, and Elmortadi. Concerning casualties, they were very heavey; estimated at 500. What can be concluded, however, is that the Battle of 'Tazegzout' was a landmark event in the history of Moroccan pacification. With its direct results and long-term resonance, 'Tazegzout' battle was one of the most important events in the history of Morocco pacification "[3]

References

- Akansos Mohammed bin Ahmed, *The Five Strong Army of the Ibn Al-Umlana Ali Al-SiJilmasi State*, investigation and presentation of Ahmed bin Yusuf Al-Kanssoussi - Part I. National Press, Marrakesh, 1994,.
- Qasim Al-hadeg, Aspects of the Positions of the Derkaoui Zawiya Against the French Occupation in 1881-1932, publication of the High Delegation of the Old Resistance and Members of the Liberation Army, First Edition.
- Qasim Al-hadeg, Aspects of the Positions of the Derkaoui Zawiya Against the French Occupation in 1881-1932.

Moroccan Berber and Pacification in the Middle.

[1] Qassim El-Hadeg. Page 178, 179
[2] Qassim El-Hadeg. Page 179
[3] Moroccan Berber and Pacification in the Middle Atlas.